NTRODUCERE IN FILOZOFIA CULTURII

AL. TĂNASE

Scanned with OKEN Scanner

1
T16

AL. TĂNASE

INTRODUCERE ÎN FILOZOFIA CULTURII

VALOARE • CULTURĂ • CIVILIZAȚIE

BIBLIOTECA COMUNALĂ
BORCA
RAIONUL PIATRA NEAMȚ

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ • BUCUREȘTI, 1968

14619
1969

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CUVÎNT ÎNAINTE

În 1960 scriam în *Prefaţa* cărţii mele *Libertate şi necesitate* că „Una din problemele mari şi pasionante ale epocii noastre, care ne solicită de mai mulţi ani interesul ştiinţific este problema umanismului. Superioritatea ... orînduirii economice, de stat şi sociale socialiste în raport cu orînduirea capitalistă determină şi superioritatea ideologiei comuniste, a umanismului socialist.

Umanismul a fost întotdeauna un atribut al culturii progresiste, o caracteristică esenţială a valorilor spirituale înaintate. El este legat de lupta pentru adevăr şi libertate, care în epoca noastră nu poate fi consecventă şi biruitoare — în ultimă instanţă — decît ca o luptă pentru transformări socialiste. Tocmai perspectiva socialistă a mişcării sociale, călăuzită de ideologia ştiinţifică marxist-leninistă, constituie temeiul obiectiv al noului umanism, care are în centrul său un alt om şi o altă categorie a libertăţii decît vechiul umanism".

Intenţia mea era să scriu o lucrare despre vechiul şi noul umanism, dar mi-am dat apoi seama că realizarea unui atare obiectiv reprezintă opera unei generaţii şi nu a unui singur om. Am încercat să clarific mai întîi un aspect al acestei probleme, pe care nu-l poate ocoli nici o mişcare umanistă, relaţia dintre libertate şi necesitate. Lucrarea prezentă o consider o continuare a acelor preocupări deoarece cel mai vast teritoriu în care putem surprinde variatele forme de manifestare şi tendinţe ale umanismului este cel al valorilor culturale şi al bunurilor civilizaţiei. Unghiul de vedere al umanismului este mereu prezent în lucrare iar principala mea satisfacţie ar fi aceea de a şti dacă am reuşit să aduc prin prezentul volum o contribuţie modestă nu numai la definirea categoriilor de bază ale filozofiei culturii dar şi la clarificarea unor noi probleme axiale ale umanismului.

Am fost deplin conştient de dificultăţile pe care le are de întîmpinat un autor ce-şi propune să aducă o contribuţie la construirea unui sistem unitar al filozofiei culturii. În primul rînd, pentru că literatura nemarxistă în această problemă este pe cît de vastă, pe atît de derutantă prin soluţiile oferite şi modelele propuse. Diversitatea punctelor de vedere, a definiţiilor şi corelaţiilor stabi-

lite este numai parțial sugestivă pentru întreprinderea la care m-am angajat. În al doilea rînd, pentru că superioritatea teoretică și metodologică a filozofiei marxiste a fost puțin valorificată în abordarea și explicarea problemelor culturii, în fundamentarea și edificarea unui sistem unitar de concepte și categorii ale filozofiei culturii. Există chiar îndoieli dacă o asemenea disciplină filozofică este sau nu legitimă.

Față de dificultățile întîmpinate și mai ales ținînd seama de complexitatea și polivalența maximă ale conceptelor analizate, lucrarea pe care o supun judecății cititorilor prezintă și unele scăderi de care autorul este pe deplin conștient. Aș dori să mă refer în acest sens îndeosebi la două aspecte:

— *aspectul bibliografic*, al cantității și calității informațiilor prelucrate; literatura în problemă este atît de vastă și ramificată încît ar fi fost practic imposibil ca, în cuprinsul cîtorva ani, să fie epuizate sursele de informație;

— sub raportul *conținutului de idei*, între cele 3 părți (27 capitole) ale cărții există inegalități în ceea ce privește nivelul teoretic al sintezei, contribuțiile personale aduse, adîncimea analizelor efectuate. Implicațiile și corelațiile culturii sînt atît de ample și cuprinzătoare, încît am fost pus în situația fie de a mă hotărî să încredințez tiparului o lucrare inegală ca realizare, fie de a amîna cu mulți ani încheierea unei lucrări . . . mai puțin inegale dar tot atît de departe de a fi desăvîrșită. Am preferat prima alternativă, cu atît mai mult cu cît este vorba doar de o *introducere* în filozofia culturii, de punerea unor probleme, de enunțarea unor definiții și caracterizări.

O construcție mai amplă și mai bine închegată a acestei discipline nu e posibilă decît pe baza unui vast material istoric. Ca în orice domeniu al cunoașterii, logicul trebuie să se întemeieze și aici pe istoric, cultura și corelatele sale fundamentale trebuie să fie definite și analizate pe temeiul faptelor și legităților istoriei culturii. De altfel acest volum este primul dintr-o lucrare mai amplă consacrată filozofiei culturii. În următoarele două volume, intenționez să reiau problema pe terenul istoriei culturii. Sub titlul general de *Valori umaniste în istoria culturii* voi trata unele probleme de istoria culturii nu sub raport strict istoric ci problematic, din unghiul de vedere al filozofiei culturii. Următoarele două volume vor constitui deci o continuare firească a volumului prezent.

În ceea ce privește structura cărții de față, sînt necesare unele explicații. În *partea I*, care are ponderea cea mai mare în economia lucrării, ordinea capitolelor este condiționată de însăși *structura internă* a culturii, a momentelor sale constitutive, respectiv de *logica internă* a conceptului de cultură. După ce în primele capitole cultura este privită în raport cu corelatele sale fundamentale — *natură, societate, comportament, semnificație, personalitate* —, fiind examinate critic unele concepții unilaterale, care absolutizează un aspect sau altul al culturii, succesiunea celorlalte capitole reflectă corelația intimă, reală a momentelor sale alcătuitoare. Această parte a lucrării se încheie cu un capitol care se ocupă de acel moment definitoriu al culturii care se referă la funcția sa socială, la asimilarea critică a valorilor culturale la scară socială. Este acel moment al mișcării fenomenului cultural, al realizării valențelor sale formativ umaniste care ne indică însuși mecanismul transformării *valorilor culturale* în *bunuri de civilizație*. Este deci un capitol care face trecerea spre *partea a II-a* a lucrării — *Cultură și civilizație*. Două obiective principale sînt urmărite în capitolele din această parte: a) semnificația dezbaterilor asupra esenței și des-

Scanned with OKEN Scanner

tinelor civilizației moderne; b) semnificația raportului cultură-civilizație, conținutul specific al ideii de civilizație în raport cu noțiunile înrudite de cultură, societate, valoare. Capitolul final al părții a II-a ridică o problemă de mare actualitate îndeosebi pentru istoria contemporană a popoarelor lumii: *Universalitatea istorică a culturii și civilizației.* Universalitatea civilizației este *universalitatea realizată* a unor valori de cultură difuzate pe diverse meridiane ale globului și asimilate de cele mai diferite populații etnice, popoare sau națiuni. Pentru a ajunge la o înțelegere mai aprofundată a ideii de universalitate trebuie s-o examinăm, în primul rînd, ca o potențialitate a culturii, ca o coordonată majoră a valorilor culturale.

Dacă universalitatea culturii ține de caracterul umanist al acesteia, rezultă că pentru a înțelege nu numai universalismul culturii dar însăși esența sa umanistă trebuie să luăm în considerare și alte aspecte ale universului uman, singurul generator, asimilator și transmițător de cultură. De aceea, ultima parte a lucrării (*partea a III-a*) este consacrată analizei culturii ca fenomen spiritual în raport cu conștiința. Ținînd seama de profilul categorial al întregii cărți, de problematica specifică a filozofiei culturii (spre deosebire de psihologia culturală, sociologia culturii, antropologia culturală etc.), în cele 8 capitole ale acestei părți sînt examinate unele probleme de mare interes teoretic și practic pentru idealul cultural și profilul uman al epocii noastre și mai ales al societății noastre.

În încheierea acestor mărturisiri, care au rostul să ofere unele explicații sumare asupra structurii lucrării și să arunce oarecare lumină asupra locului și rolului său în evoluția cercetării și gîndirii filozofice a autorului, aș dori să-mi exprim prețuirea și cele mai sincere mulțumiri pentru observațiile judicioase și sugestiile făcute la prima variantă a acestei lucrări de tovarășii Traian Herseni, șef de secție la Institutul de Psihologie al Academiei Republicii Socialiste România, Ion Aluaș, conferențiar la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj. Le transmit de asemenea mulțumiri tuturor celor a căror contribuție tehnică (bibliografie, documentare, dactilografiere, corecturi etc.) a fost foarte importantă pentru terminarea lucrării în timp util și prezentarea sa în condiții tehnice corespunzătoare — Doina Oniga, Corina Cojan, Ileana Băncilă (de la secția de documentare a Bibliotecii Centrale Universitare), Almosnino Eleonora (de la Biblioteca Centrală de Stat), Nina Dobre (Institutul de Filozofie al Academiei), precum și tovarășilor Macri Leon, Barbu Maria, Marian Rozalia, Ștefănescu Zenovia, Bădulescu Ștefania, Vîja Constanța, Miu Niculina.

Ținînd seama de insuficiențele lucrării — de unele sînt eu însumi conștient, — precum și de faptul că este vorba, cum spuneam, de un prim volum al unei întreprinderi mai vaste, adresez pe această cale tuturor cititorilor rugămintea de a-mi comunica părerile și observațiile lor de care mă voi strădui să țin seama în următoarele volume.

Mulțumesc anticipat tuturor celor care vor primi cu bunăvoință, dar și cu spirit critic cartea mea.

14619
1969

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

PENTRU O FILOZOFIE MARXISTĂ A CULTURII

Bogăția spirituală a omului contemporan înaintat, care-și făurește conștient propria sa istorie, conferă o deosebită importanță și semnificație problemelor culturii. În întreaga activitate practică și teoretică a partidului nostru, în modul de viață, de gîndire și simțire a poporului, factorul cultural, sub numeroasele și variatele sale aspecte, constituie un mobil mereu activ și stimulator. Creșterea considerabilă a ponderii elementelor cultural-științifice, artistice și tehnice în societatea noastră aflată în plin proces de desăvîrșire a construcției socialiste se reflectă pregnant în întreaga politică a partidului și statului nostru, al cărei obiectiv fundamental este ridicarea patriei pe culmile unei civilizații superioare. „Noua societate — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în raportul prezentat la Congresul al IX-lea al partidului — se construiește pe baza celei mai înalte științe și culturi; de aceea în viitor va crește și mai mult aportul intelectualilor la dezvoltarea economică, științifică și culturală a patriei"[1]. Este firesc deci ca în climatul de efervescență creatoare a poporului, de intensificare a activității culturale și ideologice, interesul pentru cultură să cunoască o înflorire fără precedent, ceea ce pune în fața cugetării teoretice sarcini sporite.

Dezvoltarea contemporană a culturii, îndeosebi în condițiile societății socialiste, face necesar ca problemele privind filozofia marxistă a culturii — disciplină relativ de sine stătătoare —, așa cum sînt etica, estetica, axiologia ș.a. în cadrul și pe baza filozofiei marxiste generale, a materialismului dialectic și istoric, să fie supuse unei analize și dezvoltării sistematice. Problematica unei asemenea discipline este vastă și variată. Ea cuprinde aspecte metodologice în interpretarea marxistă a problemelor culturii și civilizației, teme ca: unitatea dintre cunoaștere, valoare și creație, constituirea și definirea culturii, rolul muncii în geneza culturii și dezvoltarea multilaterală a personalității în socialism, libertate și creație în dezvoltarea culturii, marxismul și dezvoltarea cul-

[1] *Congresul al IX-lea al Partidului Comunist Român*, Editura Politică, Buc., 1965, p. 68.

Scanned with OKEN Scanner

turii progresiste contemporane, teoria elitelor și realitatea culturală a României socialiste, socialismul ca valorificare maximă a potențelor naționale pe plan cultural ș.a.m.d.

Chiar numai o simplă enunțare de teme și direcții de cercetare este semnificativă pentru bogăția și rodnicia acestui domeniu de investigare și generalizare teoretică, prea puțin valorificate pînă acum[2].

Este firesc ca într-o epocă de adînci prefaceri sociale — care implică mutații valorice în toate sferele activității omenești, în care se prăbușesc sau se descalifică valori vechi, ce păreau imuabile, consacrate pentru veșnicie, transformîndu-se în nonvalori și apărînd valori noi[3], într-o epocă în care cultura devine o permanență umană în viața indivizilor și a societății noi, iar civilizația își asimilează principii umaniste sub imperativul forțelor înaintate ale societății și mai ales a demonstrației vii pe care o oferă realitățile socialiste, — într-o asemenea epocă, deci, este firesc (și este bine) să se discute despre esența, originea valorilor, despre modul de constituire, elementele alcătuitoare, dinamica și funcțiile culturii, despre sensul conceptului de civilizație și destinul civilizației etc.

Dificultatea de a constitui o filozofie consecvent științifică a culturii decurge în primul rînd din aceea că obiectul său specific este de o complexitate puțin obișnuită. Nu se poate obține o imagine unitară a culturii, o sinteză a numeroaselor sale determinări, decît dacă întreaga viață socială e concepută ca un proces istoric-natural (adică necesar), guvernat de legi obiectiv necesare, care nu exclud ci condiționează activitatea liberă creatoare a oamenilor, sensul și gradul de libertate al acestei activități.

După cum se știe, Marx și Engels nu s-au ocupat în mod special de fenomenele culturii (în sensul de a elabora o *teorie a culturii*), dar problematica acestui domeniu, chiar dacă subordonată adesea altor obiective științifice și ideologice, este destul de consecvent prezentă în vasta lor operă. Ar fi fost de altfel și imposibil ca monumentalul edificiu de gîndire pe care ni l-au lăsat, atît de cuprinzător și clarvăzător, atît de polivalent, să nu conțină și piese fundamentale pentru elaborarea unui sistem de concepte cu privire la realitatea materială și spirituală a culturii. O filozofie marxistă a culturii va găsi în opera întemeietorilor marxismului nu numai principii teoretico-metodologice ferme care îmbină rigoarea și precizia științifică, cu elasticitatea și fluiditatea dialectică a conceptelor, dar și numeroase idei sugestive de abordare și explicare a complexului univers cultural. În cuprinsul prezentei lucrări, valorificarea acestor idei este diferențiată în funcție de conținutul specific al unor capitole. În aceste pagini introductive aș dori să relev doar unele aspecte mai importante, ca puncte de reper pentru dezvoltări viitoare.

[2] Cercetătorul sovietic T. G. Arzakanian vorbește despre o disciplină științifică — *teoria culturii (kulturovedenie)* care studiază ansamblul de probleme teoretice și practice ale culturii, ale construcției culturale, ale istoriei culturii și tuturor formelor de activitate culturală a omului și societății. Între altele, această disciplină trebuie să soluționeze științific probleme cum ar fi: ce este cultura, valoarea culturală, moștenirea culturală, profilul cultural al poporului, apariția și istoria culturii *(Kultura i țivilizația. Problemî teorii i istorii*, în „Vestnik istorii mirovoi kulturî", nr. 3/1961, pp. 53—54).

[3] „Această formidabilă competiție a valorilor este datorată în mare parte fenomenului accelerării istoriei, provocat el însuși de accelerarea progresului tehnic și extensiunea culturii" (André Niel, *Le grandes appels de l'humanisme contemporaine*, Le Courier du Livre, Paris, 1966, p. 7).

Scanned with OKEN Scanner

1. Sugestive pentru a înțelege caracterul complex al culturii ne apar, mai întîi, ideile de bază ale filozofiei sociale marxiste, ale sociologiei cunoașterii. Cultura nu este nici un fenomen pur subiectiv, nici unul pur obiectiv și obiectual ci o unitate a obiectivului și subiectivului. Ea se constituie în procesul activ al producerii și reproducerii vieții sociale, ca o rezultantă a activității oamenilor, în raporturile lor cognitive și valorizatoare cu natura, cu lumea înconjurătoare. Caracterul specific al *valorilor de cultură*, diferențierea acestora, este determinată de natura specifică a actelor omenești, a activității de producere a bunurilor materiale sau a unor idei și reprezentări ideale. Progresul culturii este condiționat între altele, de gradul de diferențiere și conținutul cognitiv al activităților productive, fie în planul existențelor materiale, fie la nivelul unor elaborări intelectuale. „La început producerea ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește nemijlocit cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale. Formarea reprezentărilor, gîndirea, legăturile spirituale dintre oameni mai apar aici ca izvorînd direct din comportarea materială a acestora"[4]. Fiind nevoiți, așa cum a explicat Engels, să-și elaboreze propria concepție tocmai în polemică, explicită sau nu, cu idealismul, dominant mai ales în teoriile asupra societății, Marx și Engels au accentuat asupra determinismului materialist a faptelor de conștiință, a fenomenelor spirituale.

Formele cristalizate ale conștiinței și ideologiei (morala, religia, filozofia) și deci *conținuturile de cultură* ale acestora, produse necesare ale procesului de viață material, se autonomizează treptat. O interpretare absolutizantă a acestor autonomizări dă naștere diverselor variante ale idealismului. Continuitatea, de la o generație la alta, a forțelor și relațiilor de producție, a unor cadre de civilizație și valori culturale, este un fapt obiectiv. Pe temeiul unui anumit nivel al forțelor de producție, moștenite de la generațiile anterioare, se făuresc toate acele construcții de mari proporții care alcătuiesc marca și gloria unor civilizații.

2. Funcția socială a culturii nu ar putea fi înțeleasă dacă am reduce-o la caracterul utilitar-pragmatic al acestor valori, devenite bunuri de civilizație, sau la dependența univocă și simplistă a producțiilor spirituale de dezvoltarea economică a societății. Lupta lui Engels împotriva vulgarizării materialismului istoric, tezele sale în această privință, au o importanță principială și pentru filozofia culturii.

În *Scrisoare către Frantz Mehring* (1893) Engels arată că atît Marx cît și el însuși au pus „în primul rînd accentul pe faptul că ideile politice juridice și celelalte reprezentări ideologice, precum și acțiunile mijlocite de aceste idei, *derivă* din faptele economice . . .:"[5] Aceasta a constituit prilej pentru tot felul de răstălmăciri și denaturări. De altfel, din însuși modul de a pune problema, de exemplu, în scrisorile către I. Bloch, H. Starkenburg, I. Schmidt, se desprinde clar concluzia că elementele culturii spirituale dispun de o relativă autonomie, ele nu pot fi absorbite și dizolvate în matca materială a culturii. „Dezvoltarea politică, juridică, filozofică, religioasă, literară, artistică etc. se întemeiază pe dezvoltarea economică. Dar toate acestea acționează totodată și una asupra celeilalte, precum și asupra bazei economice. . . Prin urmare, nu este vorba. . . de

[4] K. Marx-F. Engels, *Despre artă*, vol. I. Editura Politică, Buc., 1966, p. 86.
[5] Idem, *op. cit.*, p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

o acțiune automată a situației economice, ci oamenii își făuresc singuri istoria, însă o făuresc într-un mediu dat..."[6]

Formele de conștiință și cultură nu cuprind doar elementele dispuse într-o ramificată scară ierarhică din punctul de vedere al raportării lor la baza economică a societății. Cauze de același ordin (economic) acționează foarte diferit asupra reflectărilor politice, juridice, morale, în funcție de nivelul și contextul general de dezvoltare a unei țări, de materialul ideologic preexistent.

3. Diferențierea și îmbogățirea *formelor culturii* nu se explică doar prin dezvoltarea forțelor de producție. Progresul acestora ar putea să ofere o explicație suficientă doar pentru aspectele materiale ale culturii. Înflorirea culturii spirituale a unui popor, a unei societăți, este condiționată însă și de bogăția relațiilor sociale, de gradul autonomizării acestora. În acest proces se schimbă însuși raportul dintre personal-social în cultură. Tocmai „datorită faptului că relațiile sociale se autonomizează... apare o deosebire între viața personală a fiecărui individ și viața lui în măsura în care este subordonată unei ramuri de muncă oarecare..."[7]

În calitate de *creator*, ca și de asimilator al culturii, omul trebuie să acționeze ca *persoană liberă*, dar și ca *ființă socială*. Nici una din aceste laturi nu poate fi ignorată fără prejudicii pentru procesul cultural. În capitalism datorită condițiilor întîmplătoare de viață, indivizii par mai liberi; „în realitate însă ei sînt, firește, mai puțin liberi, deoarece sînt mai subordonați unei forțe obiective"[8]. Forța subiectivă a indivizilor ca persoane, capacitatea lor creatoare de cultură, este deci condiționată de bogăția umană a relațiilor sociale în care se integrează și a căror interpreți sînt. Pentru animale relațiile cu alții, nu există ca relații.

Pentru om, aceste relații există la început ca relații limitate. Relațiile limitate dintre om și natură precum și dintre oameni se condiționează reciproc. Dezvoltarea acestor relații (prin diferențiere, complexitate, îmbogățirea conținutului de cunoaștere și experiență pe care le înglobează) ne dă și măsura progresului cultural.

Sînt deosebit de interesante și puțin valorificate acele pagini din cunoscuta lucrare a lui Marx *Introducere la „Contribuții la critica economiei politice"*, în care se vorbește despre caracterul inegal și contradictoriu al artei, în raport cu progresul general al societății. În sprijinul tezelor sale Marx invocă aici raportul inegal dintre dezvoltarea producției materiale și a celei artistice, faptul că necesitatea dezvoltării nu exclude legitimitatea întîmplării și a libertății sau împrejurarea reală că anumite epoci de înflorire a artei „nu concordă cîtuși de puțin cu dezvoltarea generală a societății și deci nici cu dezvoltarea bazei materiale a acesteia din urmă, care constituie oarecum scheletul organizării ei"[9].

În lumina acestor teze, K. Marx propune o interpretare a artei grecești în raport cu cea contemporană lui. Concepția artei grecești, pentru care mitologia a constituit nu numai un arsenal dar însăși temelia pe care ea a crescut, mai este posibilă, se întreabă Marx, în condițiile existenței selfactorilor, a căilor ferate, a locomotivelor și a telegrafului electric? Mitologia domină și modelează forțele

[6] K. Marx-F. Engels, *op. cit.*, p. 95.
[7] *Ibidem*, p. 106.
[8] *Ibidem*, pp. 106—107.
[9] *Ibidem*, p. 130.

Scanned with OKEN Scanner

naturii în imaginația și cu ajutorul imaginației dar ea dispare o dată cu dominația reală a omului asupra forțelor naturii. „Ce reprezintă Vulcan față de Roberts et Co., Jupiter față de paratrăsnet și Hermes față de Crédit Mobilier“[10]? Și mai departe, este posibil Ahile în epoca prafului de pușcă și a glonțului, sau *Iliada* alături de mașina tipografică.

Iată deci două situații radical opuse: una care se bazează pe o atitudine mitologică față de natură, pe mitologizarea acesteia, alta care ar presupune o fantezie independentă față de mitologie. „Dificultatea nu constă însă în a înțelege că arta și epopeea greacă sînt legate de anumite forme de dezvoltare socială. Dificultatea constă în faptul că ele ne procură încă și astăzi o desfătare artistică și că într-o anumită privință servesc drept normă și model inegalabil“. Este farmecul veșnic al copilăriei societății omenești, în formele sale cele mai frumoase. „Farmecul pe care-l are pentru noi arta lor nu rezidă în contradicția dintre ea și treapta socială nedezvoltată pe care a crescut. Dimpotrivă, acest farmec este rezultatul artei lor și este indisolubil legat de faptul că condițiile sociale necoapte în care s-a născut ea și care singure i-au putut da naștere nu se mai pot repeta niciodată“[11].

M-am referit mai pe larg la acest exemplu deoarece el arată cît de largă era viziunea lui Marx și Engels asupra valorilor culturale. Condiționarea acestora de factori social-istorici nu neagă existența unor permanențe umane care asigură autonomizarea și continuitatea unor valori spirituale pe parcursul unei dezvoltări sociale care aduce schimbări profunde în condițiile de viață și concepțiile oamenilor. Ideile lui Marx sînt cu atît mai actuale în prezent, cînd unii autori — plecînd de la extraordinarele progrese ale științei și tehnicii, de la schimbările structurale pe care le aduce revoluția științifico-tehnică în profilul spiritual și tabla de valori a omului contemporan —, susțin că poezia, literatura, arta în genere au devenit sau vor deveni de prisos, perimate, că fantezia, imaginația, lirismul vor fi înlăturate de raționalitatea suverană și ordonatoare a spiritului științific.

4. Să ne mai amintim de tezele atît de sugestive ale lui Marx cu privire la ceea ce am putea numi *misterul profan al creației,* al acelei creații în care, oricît ar fi supusă unui proces de înstrăinare în anumite condiții sociale, își află originea toate acele produse ale activității omenești pe care le putem numi culturale. Transformarea facultăților subiective de creație, a simțurilor omului, din simțuri naturale în simțuri cu adevărat umane are loc în procesul muncii, al umanizării naturii și obiectivării (realizării) esenței umane. Creația culturală presupune:

a) *din punctul de vedere al naturii obiectivității:* transformarea lumii lucrurilor naturale într-o lume esențialmente umană ca un cîmp nelimitat de realizare a aptitudinilor și capacităților creatoare omenești; „pretutindeni realitatea obiectivă îi apare omului în societate ca realitate a forțelor esențiale umane, ca realitate umană și, de aceea, ca realitate a *propriilor* sale forțe esențiale, toate *obiectele* îi apar ca *obiectualizarea* sa însăși, ca obiecte care-i confirmă și îi realizează individualitatea...“[12]

[10] K. Marx-F. Engels, *op. cit.*, p. 131.
[11] *Ibidem.*
[12] *Ibidem*, pp. 136—137.

Scanned with OKEN Scanner

b) *din punctul de vedere al receptivității subiective:* forțele umane de creație, sensibilitatea și dispozițiile sale culturale se umanizează, se formează ele însele ca forțe esențialmente umane, ca un rezultat al activității social-istorice. Marx subliniază că simțurile omului social (el înțelege această noțiune într-un sens mult mai larg decît o înțelege psihologia, de exemplu), sînt altele decît ale omului *nesocial,* ele sînt opera întregii istorii universale; „abia prin complexitatea obiectual desfășurată a esenței umane se constituie complexitatea simțirii *umane* subiective, abia astfel sînt în parte educate, iar în parte create o ureche muzicală, un ochi care percepe frumusețea formei, pe scurt *simțuri*... care se afirmă ca forțe esențiale *umane*"[13].

Pentru a parveni la un asemenea nivel al raportului dintre subiectivitatea umană și obiectivitatea naturii — cînd prima se întruchipează valorizator în cea de a doua, se obiectivează, iar cea de a doua devine ea însăși o obiectivitate umană desfășurată — sînt necesare anumite condiții sociale, depășirea abordării primitive a naturii și anihilarea acelor factori care acționează în sensul abrutizării omenescului din om. Pentru omul înfometat nu există forma umană a hranei, ci se prezintă sub forma cea mai brută, așa cum ea se prezintă și animalelor.

„Omul sărac, copleșit de griji, nu are înțelegere nici pentru cel mai frumos spectacol"[14]. Omul nu *este* ci *devine* o ființă culturală. Pentru aceasta este „nevoie de obiectualizarea esenței umane atît din punct de vedere teoretic, cît și practic, atît spre a *umaniza simțirea* omului, cît și spre a crea pentru întreaga complexitate a esenței umane și naturale *simțul uman* corespunzător"[15].

Nu pot insista aici asupra acestor teze și a implicațiilor lor profunde. Să reținem însă că acest mod umanist de a pune problemele culturii și civilizației (chiar dacă nu exact în acești termeni) este propriu întregii gîndiri a întemeietorilor marxismului, de la lucrările de tinerețe pînă la cele de maturitate. Prin crearea practică a lumii de obiecte și valori, prin *prelucrarea* naturii, omul își afirmă și realizează esența sa umană de specie. În condițiile capitalismului munca sa este însă o muncă înstrăinată, care-i degradează activitatea proprie, liberă la rangul unui mijloc, face din viața de specie a omului un mijloc al existenței sale fizice. În condițiile socialismului, *un nou mod de producție* presupune o nouă manifestare a forței esențiale umane și o nouă îmbogățire a ființei umane.

Este inepuizabilă bogăția de idei la care ne putem referi pentru a înțelege coordonatele unei filozofii marxiste a culturii. Dar mi se pare că pentru a demonstra rodnicia și actualitatea acestor idei, este necesară nu atît prelucrarea și sistematizarea lor (deși și aceasta poate fi o treabă utilă), ci considerarea lor ca puncte de reper, ca principii călăuzitoare într-o nouă fundamentare și elaborare a filozofiei culturii.

Filozofia culturii ca *disciplină filozofică de sine stătătoare,* cuprinde o sferă largă de probleme, are un cîmp vast de preocupări. Ea nu se poate ocupa în amănunt de toate genurile de activitate ale omului și de totalitatea produselor

[13] K. Marx-F. Engels, *op. cit.,* p. 137.
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem,* pp. 137—138.

Scanned with OKEN Scanner

acestei activități, ci numai de aspectele sale *creatoare*, de constanțele *cumulative* și *valorice* ale cunoașterii și experienței umane.

Unii autori sînt dispuși să admită diversificarea disciplinelor științifice particulare despre cultură — etnografia, sociologia culturii, psihologia culturii și chiar a unei științe mai generale (culturologie) —, dar nu cred legitimă o disciplină filozofică (o filozofie) a culturii. Aceasta este — după părerea mea — o poziție greșită. O lege generală a dezvoltării cunoașterii, ce se manifestă în epoca modernă cu o deosebită pregnanță, constă în aceea că adîncirea spiritului analitic, diferențierea progresivă a cîmpului cunoașterii prin cucerirea a noi teorii cognitive și aprofundarea altora vechi are ca un corolar necesar afirmarea pe o linie spiralică, mereu suitoare, a spiritului de sinteză. Tendința spre sinteză, nevoia de a îmbrățișa o realitate dată în integralitatea sa, în unitatea dialectică a laturilor și determinărilor sale, nu a fost niciodată atît de puternică și de imperativă ca în epoca noastră, analoagă în această privință doar cu etapa antică a istoriei cunoașterii. Cu deosebirea esențială că în prezent spiritul de sinteză nu vizează un universal abstract al lucrurilor, ci totalități dialectice bogate în conținut, un universal concret[16]; el nu este pur și simplu o negare a analiticului, ci este o negare a negației, reprezintă acel punct al spiralei în care marile izbînzi într-un domeniu al cunoașterii sînt de neconceput în afara unor conexiuni și interdependențe cu alte domenii, în care marile sinteze condensează o bogăție analitică fără precedent.

Este un proces bipolar, care se manifestă: în *știință* — prin apariția a numeroase discipline noi, unele de frontieră, ca și printr-un *constructivism teoretic* excepțional (care nu depășește totuși limitele unor științe particulare); *în filozofie* — prin precizarea specificului cunoașterii de tip filozofic, prin îmbogățirea conținutului vechilor discipline filozofice și apariția altora noi[17]. Căci și în domeniul filozofiei are loc nu numai desprinderea unor discipline teoretice și transformarea lor în științe particulare, dar și constituirea unor discipline filozofice noi. Există fenomene deosebit de complexe, studiate de numeroase științe din diverse unghiuri de vedere particulare dar a căror cunoaștere sintetică, integratoare, care să le surprindă ca sisteme dinamice, ca structuri inedite, nu poate fi decît o cunoaștere de tip filozofic. Un asemenea fenomen este însuși *fenomenul uman*, studiat, cum se știe, de numeroase discipline biologice și sociale. Dar acumularea unui volum imens de date și explicări *parțiale* în toate aceste discipline reclamă cu necesitate și un alt tip de explicație, care să privească omul ca o

[16] Vezi și Henri Wald, *Elogiul filozofiei*, în „Revista de filozofie", nr. 7/1966, pp. 961—963.

[17] Pe deplin de acord cu C. Grecu și M. Turtoi că „sarcini pe care înainte și le asumase filozofia trec în competența științelor particulare... Procesul de diferențiere și integrare care caracterizează dezvoltarea actuală a științelor și care a pătruns și în filozofie face ca permanent cunoștințele filozofice să se întrepătrundă cu cele nefilozofice, ca hotarul lor să fie din ce în ce mai greu de sesizat. Aceasta este dialectica dezvoltării filozofiei și științelor particulare". (*Cu privire la specificul și criteriul cunoașterii filozofice*, în „Revista de filozofie", nr. 1/1966, pp. 104—105.) Stabilind însă ca unic criteriu al delimitării filozofiei de științele particulare unitatea problemei raportului dintre materie și conștiință și metoda generală de cercetare, cei doi autori reduc în esență filozofia (ca filozofie marxistă) la *materialismul dialectic* și *materialismul istoric*, ceea ce nu mi se pare a corespunde nici cu logica internă nici cu istoria reală a cunoștințelor filozofice. O dezbatere mai amplă a problemei, ne-ar abate însă de la problematica prezentei lucrări.

Scanned with OKEN Scanner

totalitate dialectică de relații și însușiri. O asemenea explicație nu poate fi decît filozofică. Sînt din ce în ce mai puțini cei ce se mai îndoiesc astăzi de necesitatea unei *antropologii filozofice*. În același fel se pune problema și cu filozofia culturii. Ce ar putea fi, de exemplu, o *știință a culturii* pentru care opiniază unii autori, avînd ca obiect stabilirea locului și rolului culturii în ansamblul vieții sociale și umane, sub raport structural, funcțional și evolutiv? Ori este o știință, adică o disciplină particulară care, inevitabil, va studia cultura într-o perspectivă limitată, va formula aprecieri și explicații parțiale. Ori este cu adevărat generală (de maximă generalitate în raport cu obiectul studiat), dar în acest caz avem de-a face cu o disciplină filozofică. Cultura, pentru a fi înțeleasă în integralitatea sa, reclamă un sistem teoretic de noțiuni și principii explicative.

Filozofia culturii nu trebuie confundată nici cu *sociologia culturii*, nici cu *antropologia culturală* (așa cum e denumită adesea etnologia în scrierile unor autori englezi și americani). Sociologia culturii este o ramură a sociologiei, ca știință socială particulară. Necesitatea unei atari discipline a fost demonstrată la noi încă în 1947 de acad. C. I. Gulian. În centrul sociologiei culturii trebuie să se afle problema raporturilor dintre cultură și societate și deslușirea complicatului proces dialectic prin care necesitatea socială condiționează valorile culturale. „Credem că trebuie să dispară neîncrederea și ostilitatea față de sociologia culturii, din moment ce evităm programatic orice antiteză dogmatică și sterilă între analiză sociologică-analiză estetică și între unicitate-generalitate“[18].

Fără a ignora aceste coordonate ale culturii, sociologia culturii pune deci accentul pe esența și funcțiile sociale ale culturii; ea se ocupă de cultură privită ca un ansamblu de fenomene sociale, dezvăluie mecanismele sociale ale determinismului cauzal al fenomenelor de cultură precum și ale circulației valorilor culturale deja constituite, ale integrării lor în întreaga țesătură a vieții sociale. Ultimul aspect este atribuit de unii autori unei alte ramuri a sociologiei — *sociologia culturii de masă* sau a *comunicațiilor de masă*[19]. Nu cred însă că este necesară și legitimă operarea unor noi delimitări și distincții pe acest teren; toate problemele care vizează *raportarea culturii* (privită în ansamblu sau în părțile sale componente), *la societate* — determinism cauzal, căi și mijloace de difuzare, funcții sociale — alcătuiesc o singură disciplină și nu mai multe, sociologia culturii. *Sociologia comunicațiilor de masă* nu este — după părerea mea — decît o ramură a sociologiei culturii.

Cît despre *antropologia culturală* — nu ca disciplină filozofică de sinteză asupra omului (*antropologia filozofică*), ci ca o altă denumire mai puțin proprie, pentru etnologie (sau etnografie) —, aceasta este o disciplină particulară despre *cultura specifică a unor comunități etnice determinate*[20]. Singura distincție ce se poate face este că, spre deosebire de ceea ce se înțelege de obicei prin etnografie, antropologia culturală nu se ocupă de *etnos* în genere ci pune accen-

[18] C. I. Gulian, *Introducere în sociologia culturii*, Editura de Stat, București, 1947, p. 31

[19] Vezi și H. Culea, *Cu privire la sociologia comunicațiilor de masă*, în „Revista de filozofie“, nr. 1/1967, pp. 51—61.

[20] Jacques Leclerq scria că psihologia socială, sociologia propriu-zisă și antropologia culturală alcătuiesc un fel de trilogie. Toate privesc sub aspecte diferite viața socială și sînt strîns conexe, astfel încît e foarte greu să le distingi. Autorii actuali sînt departe de a fi de acord în ceea ce privește definirea și corelarea lor reciprocă (*Introduction à la sociologie*, Louvain, 1959, pp. 100—115).

Scanned with OKEN Scanner

tul pe tipologiile culturale distincte ale comunităţilor etnice şi ale popoarelor, întruchipate, în moduri de trai, în construirea unui mediu artificial de cultură şi civilizaţie, în care cunoaşterea şi acţiunea, valoarea culturală şi faptul de civilizaţie, sensul cognitiv şi cel etic sînt privite în unitatea lor indistinctă, originară.

Cînd Robert Löwie scrie că termenul cultură, considerat în accepţia sa ştiinţifică, „nu semnifică rafinament sau instrucţie elementară ci ansamblul de tradiţii sociale“[21], sau cînd cunoscutul etnolog Tylor include în cultură aptitudini şi habitudini dobîndite de om ca membru al unei societăţi, ei surprind aspecte esenţiale ale fenomenului cultural; conceptul de cultură însă cu care ei operează aparţine unei ştiinţe sociale particulare, nu este şi nu poate fi un concept filozofic, de maximă generalitate.

Confruntările dintre unghiul de vedere al filozofiei culturii şi viziunile particulare ale altor discipline care se ocupă de cultură devin cu atît mai concludente în sensul legitimităţii celei dintîi, dacă avem în vedere că atari discipline sînt deliberat orientate spre zone bine delimitate ale culturii. Astfel, etnografia, după unii autori, are ca sarcină să descrie modul de trai al populaţiilor aşa-zis primitive, iar etnologia, plecînd de la fenomenele de cultură şi civilizaţie aşa cum apar în acele societăţi diferite de a noastră, cu scopul de a realiza o mai bună comprehensiune a moravurilor obiceiurilor şi instituţiilor umanităţii în general[22]. „Studiul societăţilor primitive constituie cel mai bun mijloc pentru a determina combinaţiile posibile de elemente culturale“[23]. Chiar dacă etnologia ar putea să-şi propună descrierea modelelor oricărei culturi posibile, pornind de la studierea celor mai elementare structuri social-culturale şi invocînd o anumită universalitate a naturii umane — un apriori social, tendinţa de a trăi în societate — ea nu va parveni niciciînd la o cunoaştere de tip filozofic a fenomenului cultural. Nu este vorba de limite sau inconsecvenţe de ordin ideologic (deşi nu o dată, vederile antropologice sau etnografice asupra culturii sînt grevate de concepţii teoretice idealiste şi metafizice), ci de limitele inevitabile de ordin metodologic al unor ştiinţe particulare care nu-şi propun şi nu pot să-şi propună abordarea multilaterală a fenomenelor studiate.

Chiar dacă vom depăşi orientările unilaterale ale unor etnologi nemarxişti — care definesc etnografia ca o ştiinţă istorică ce „se ocupă cu studiul specificului naţional al culturii şi felului de a trăi a popoarelor, cu originea şi răspîndirea acestora în diferite epoci istorice“[24], accentuînd asupra cauzelor de ordin economic care determina apariţia acestor fenomene, asupra interdependenţei şi interconditionării lor —, chiar dacă militäm ca etnografia să devină o ştiinţă interdisciplinară şi să aplice pe scară largă metode sociologice de cercetare[25], vom rămîne în continuare pe terenul unei ştiinţe particulare (particular nu înseamnă însă unilateral).

[21] Robert Löwie, *Manuel d'Anthropologie culturelle*, Payot, Paris, 1936, p. 11.
[22] Etnografii români au în genere o atitudine critică faţă de această distincţie între etnografie ca ştiinţă descriptivă şi etnologie care ar include generalizările şi concluziile teoretice la care ajunge etnografia.
[23] Jean Cazeneuve, *L'éthnologie*, Librairie Larousse, 1967, p. 109.
[24] Ion Vlăduţiu, *Orientarea ideologică a cercetărilor etnografice*, în „Lupta de clasă“, nr. 2/1960, p. 45.
[25] Paul Petrescu, *Sociologie şi etnografie*, în „Contemporanul“, nr. 21/1967.

Scanned with OKEN Scanner

Spre deosebire de aceste discipline, filozofia culturii se ocupă cu definirea conceptului de cultură — *definiție genetică, structurală* și *funcțională*. Ea răspunde deci la asemenea întrebări: ce este cultura sub raportul originii sale, care sînt momentele constitutive ale culturii și componentele sale fundamentale? În ce raport se află cultura cu asemenea realități conexe, precum societatea, omul, civilizația, personalitatea, conștiința? O cerință metodologică fundamentală pe care n-o poate realiza decît o disciplină filozofică, prin excelență integratoare și sintetizatoare, este tocmai aceea de a privi cultura în toată această multiplicitate de relații și conexiuni — raporturi cauzale, raporturi de finalitate, interdependențe etc.

O altă problemă interesantă pe care o ridică construirea unei filozofii relativ autonome a culturii este aceea a raportului său cu filozofia valorii (axiologia). Dacă raportul filozofiei culturii cu etnografia este un raport între o disciplină particulară și una filozofică, raportul său cu axiologia este un raport între două discipline filozofice, ambele minimalizate și puțin elaborate pînă în prezent de pe poziții marxiste. Nu este posibilă, în cuprinsul acestor considerații introductive, o tratare mai amplă a conținutului acestui raport. Aș dori doar să subliniez că în timp ce axiologia studiază valorile în chip multilateral — genetic, structural, face clasificări (tipologie), ierarhizări etc. — filozofia culturii se ocupă de valoare numai în calitatea sa de moment central în constituirea culturii. Așa după cum calitatea culturală nu epuizează conceptul valorii, tot astfel momentul axiologic nu epuizează bogăția și complexitatea extraordinară a fenomenului cultural. Căci, după cum vom vedea, cultura, *ca ansamblu de produse cumulative ale cunoașterii și practicii umane*, cuprinde următoarele *momente constitutive* într-o succesiune logico-istorică ce reflectă însăși dialectica practicii sociale:

1) Cunoașterea (momentul cognitiv): reflectarea mai mult sau mai puțin adecvată a unor legi, fapte sau procese naturale sau sociale obiective sau subiective. Înainte de a fi întruchipare valorică ce implică judecată de valoare, apreciere critică, *cultura este un act de cunoaștere, un rezultat cognitiv* al activității practice. Practica însăși este premisa obligatorie și baza culturii, dar ea nu este integrată, ca atare, în sfera acesteia, ci numai prin caracterul său cumulativ și creativ, susceptibil de generalizare și transmitere, în timp și spațiu. Filogeneza culturii nu este posibilă la scara adaptării spontane, biologice; ea presupune prefacerea conștientă a lucrurilor pe baza înțelegerii și folosirii însușirilor lor mai generale, a legilor lor interne, ordine rațională și organizare în fluxul experienței practice și al senzațiilor subiective, cristalizarea eforturilor în elemente relativ stabile ale vieții umane, în valori care satisfac anumite trebuințe sociale, istoricește determinate.

2) Valoarea (momentul axiologic): raportarea rezultatelor cunoașterii la nevoile, trebuințele sau aspirațiile omului, *aprecierea lor critică* în funcție de interesele social-umane, interese care în societățile scindate în clase au caracter de clasă. Deci atitudinea culturală a omului față de lumea naturală și socială este o atitudine dublă — *cauzal-explicativă* —, ținînd seama de realitatea lucrurilor așa cum sînt „fără nici un adaos din afară" și *valorificatoare*, raportînd realitatea și reflexele sale subiective la propriile noastre nevoi și scopuri. Sînt laturi distincte ale unui proces unitar. Viabilitatea și perenitatea unei valori culturale sînt condiționate de cantitatea și calitatea de cunoaștere

Scanned with OKEN Scanner

pe care o întruchipează. Valoarea este un moment central și esențial al culturii, dar nu unicul. Ea se referă la *finalizarea umană* a culturii, este o rezultantă sintetică a activității de cunoaștere. Cele două momente se implică reciproc: valoarea e condiționată și precedată de cunoaștere; în creația științifică, ca și în cea artistică sau literară, cunoașterea, reflectarea adecvată a obiectului supus investigației, a faptelor și proceselor din natură și societate sau din viața personală a oamenilor preced și condiționează făurirea unor valori culturale care îndeplinesc un anumit rost în viața umană. La rîndul ei, cunoașterea pleacă de la rezultate valorice deja dobîndite și acreditate de societate și duce cu necesitate, pe scară socială, la făurirea unor valori noi.

3) Creația (momentul creator): este factorul cel mai dinamic, dramatic se poate spune, al procesului cultural. Creația este momentul de salt calitativ de la un fapt natural sau social, individual sau colectiv, de la un act psihic sau cognitiv, la un fapt de cultură. *Valorile culturale potențiale* pe care le cuprinde întreaga existență și conștiință umană, împrejurările externe ca și universul spiritual intern al omului devin *valori culturale active, reale*, tocmai prin intermediul actului (sau procesului) creator. Din cultură face parte deci nu numai ansamblul *constituit* al valorilor finite ci și însuși *procesul creator* prin care iau naștere aceste valori.

4) Generalizarea socială și asimilarea critică a valorilor culturale (momentul praxiologic): integrarea culturii în totalitatea praxis-ului social, realizarea funcției sale sociale, a rosturilor sale umane. Prin acest proces se dezvoltă conștiința și sensibilitatea oamenilor, receptivitatea lor culturală, dar se îmbogățesc totodată înseși valorile culturale în funcție de nivelul de dezvoltare culturală a societății și criteriile sale de valorificare, de exigențele idealului cultural al epocii.

Firește, filozofia culturii nu se poate constitui și nu poate fi pe deplin valabilă decît pe o anumită *bază metodologică*. Unii autori marxiști susțin că teoria culturii ar fi o parte integrantă a materialismului istoric, că ar constitui, cu alte cuvinte, un capitol al filozofiei sociale. Un atare punct de vedere nu mi se pare îndreptățit. După cum se știe, în antichitate filozofia îngloba aproape totalitatea cunoștințelor omenești. O dată cu progresul cunoașterii s-au desprins treptat din trunchiul nediferențiat al cunoașterii discipline relativ independente, unele constituindu-se ca științe particulare nefilozofice, altele ca discipline filozofice. Dar acestea din urmă și chiar cele dintîi nu au încetat să fie legate de filozofie, îndeosebi sub raport epistemologic și metodologic. Cu atît mai necesară și eficientă devine această legătură o dată cu apariția și dezvoltarea filozofiei marxiste care oferă gîndirii, în toate domeniile sale de manifestare, cel mai consecvent științific și imbatabil instrument teoretico-metodologic de investigare, înțelegere și explicare a lucrurilor.

Acest proces de diferențiere se desfășoară și după apariția filozofiei marxiste, el continuînd să aibă un caracter progresist. Să nu indentificăm deci construirea unor discipline filozofice noi sau reconstruirea altora vechi cu ruperea și opunerea lor metafizică față de filozofia marxistă. Sociologia, de exemplu, s-a desprins de filozofie, a devenit o știință socială particulară dar nu a încetat prin aceasta, ca sociologia marxistă, să aibă o bază metodologică materialist istorică. Cu atît mai puțin ar putea să fie lipsită de o asemenea bază o disciplină filozofică precum e filozofia culturii.

Scanned with OKEN Scanner

Orice cercetare marxistă trebuie să se călăuzească în acest domeniu de anumite principii teoretice cu valoare metodologică. În mod succint și rezumativ acestea ar putea fi astfel formulate:

a) Principiul determinismului obiectiv și caracterul social-istoric al culturii. Ca orice fenomen social cultura este istoricește determinată. Baza sa obiectivă se află în dezvoltarea forțelor și relațiilor de producție ale societății. De aceea, sensul și principalele etape ale evoluției sale depind de dezvoltarea formațiilor social-economice ale societății.

b) Principiul autonomiei relative și diferențiate a culturii. Cultura este poate unul dintre cele mai complexe fenomene sociale. De aceea, reflectarea forțelor și relațiilor sociale în elementele componente ale culturii este foarte diferențiată după locul și natura specifică a acestor elemente în ansamblul activității umane, după cum se situează mai aproape sau mai departe de factorul material în procesul reflectărilor cognitive și al creațiilor umane.

c) Principiul caracterului de clasă al culturii care decurge din faptul că în societățile împărțite în clase antagoniste, ideologia claselor își pune pecetea asupra fenomenelor culturale în ceea ce privește conținutul lor ideologic. Tocmai acest conținut ideologic determină existența a două culturi în societatea capitalistă[26].

Aceste principii trebuie aplicate într-un mod diferențiat, ținînd seama de structura și mișcarea dialectică a fenomenelor cercetate. Cînd sînt abordate problemele literaturii și artei, ale culturii în general, pentru a se arăta rădăcinile de clasă ale unei opere aparținînd unui anumit artist, adesea se încearcă a stabili neapărat clasa al cărui exponent a fost scriitorul sau artistul respectiv. Aceasta este rodnic însă — spune Lunacearski — atunci cînd colectivitățile sînt în general mai dezvoltate decît indivizii. „Dar se creează o situație ce contribuie la apariția unor tipuri care cu greu pot fi categorisite într-o anumită clasă, tipuri ce se profilează la răscruce de drumuri... atunci metoda semnalată nu dă rezultate satisfăcătoare....“[27]

Principiile metodologice ale determinismului și caracterului de clasă trebuie aplicate cu suplețe și elasticitate în cercetarea și explicarea fenomenelor de cultură, ținînd seama de specificul acestora, de rolul și funcția pe care o au în complexele structurii spirituale ale societății: „Scopul analizei marxiste nu este de a găsi fiecărei literaturi și fiecărei opere literare o bază de clasă integrală și pură, fără nici un amestec străin, ci adesea de a descifra în varietatea și confuzia iar uneori chiar în obscuritățile operei respective a autorului respectiv, liniile, elementele, razele care se încrucișează în ea și care provin de la clase diferite. Numai așa veți putea reduce, în ultimă analiză, toate fenomenele care există în domeniul literaturii la lupta de clasă, numai așa le veți putea descompune în elementele componente cu ajutorul... analizei marxiste de clasă“[28].

O altă condiție indispensabilă pentru dezvoltarea creatoare a filozofiei culturii este de a ține seama, în generalizările sale, de rezultatele obținute în disci-

[26] Pentru o mai largă expunere a acestor principii vezi C. Borgeanu, *Cultura — categorie sociologică*, în „Revista de filozofie“ nr. 2/1964, pp.. 243—253.
[27] A. V. Lunacearski, *Despre literatură*, E.S.P.L.A., București, 1960, p. 398.
[28] *Ibidem*, p. 431.

Scanned with OKEN Scanner

plinele sociale particulare, în general, de cele ale culturii, în particular. „Teoria culturii, teoria valorilor și antropologia filozofică, dacă vor să fie discipline filozofice, nu trebuie să se ridice *împotriva* științelor particulare ale naturii și societății ci să se înalțe pe baza faptelor și concluziilor lor"[29]. De aceea nu poate să surprindă prezența, într-o lucrare de filozofie a culturii, a unor autori și probleme care aparțin anumitor direcții particulare de investigare a fenomenului cultural. A cita asemenea autori și a ne ocupa de modalități specifice ale culturii și civilizației (cum ar fi, de exemplu, *modalitatea etnografică* sau cea *etică)* nu reprezintă o inconsecvență metodologică. Cu condiția ca toate elementele de judecată produse să fie subordonate unor țeluri explicative mai generale, să contribuie la dezvăluirea cît mai clară a însuși conceptului de cultură.

A ține seama de anumite principii metodologice generale ale filozofiei marxiste, precum și de datele oferite de alte științe care studiază cultura în înfățișări și relații particulare, este necesar, dar insuficient pentru o construcție viabilă și legitimă a filozofiei culturii; ea trebuie să dezvăluie nu numai rețeaua de relații și conexiuni în care e integrată cultura — heteroraporturile sale, dar și elementele sale constitutive interne, autoraporturile sale.

Nu ne vom opri însă prea mult asupra unor considerații pur teoretice despre necesitatea și legitimitatea unei filozofii a culturii pe temeiuri marxiste. Mai important mi se pare a încerca o asemenea construcție, oricît de temerară ar putea să pară o atare întreprindere, știut fiind că eforturile de pînă acum ale gînditorilor marxiști au fost orientate mai ales spre tratarea unor aspecte particulare ale culturii și mai puțin în direcția elaborării unui edificiu logic-categorial al filozofiei culturii. Iar elaborările categoriale din filozofia nemarxistă a culturii trebuie să fie supuse mai întîi unui sever examen critic, înainte de a folosi sugestiile și implicațiile pozitive, raționaliste pe care le cuprind.

[29] C. I. Gulian, *Problematica omului. Eseu de antropologie filozofică*, Editura Politică, București, 1966, p. 151.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA I

ÎN LEGĂTURĂ CU DEFINIREA CONCEPTULUI DE CULTURĂ

Scanned with OKEN Scanner

CONTRIBUŢII, LIMITE ŞI ERORI ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ A CULTURII

CAPITOLUL I

UNELE DEFINIŢII PRELIMINARE

> Cultura este un „sistem de bunuri culturale care formează stilul unei epoci, totalitatea regulilor pe care instituţiile sociale le alcătuiesc într-un moment dat". Ea „nu este o stare dată moştenită şi încremenită, ci un proces de veşnică mişcare şi devenire"
>
> (DIMITRIE GUSTI)

În ceea ce priveşte înţelesul conceptului de cultură există în literatura burgheză aproape tot atîtea definiţii cîţi autori încearcă să abordeze mai mult sau mai puţin sistematic această problemă[1].

Latinul *cultura* din limba clasică a dus la francezul *culture*, folosit în secolul al XV-lea în expresii cum ar fi: *cultures des lettres*, iar în secolul al XVIII-lea în sensul de formare a spiritului. În limba engleză, Hobbes este primul care-l foloseşte pentru a desemna viaţa spirituală. Din franceză cuvîntul trece în germană, fiind mai întîi asimilat cu *Bildung* dar adăugîndu-i-se două nuanţe: a) dezvoltarea spiritului modern şi b) distincţie şi rafinament în maniere.

Dampierre distinge trei sensuri ale acestui termen:

1. Primul sens a derivat din viaţa ţărănească: aşa cum ţăranul îşi cultivă pămîntul, el îşi poate cultiva spiritul. Cicero făcea paralela originală între *cultura agrorum* şi *cultura animi* = esenţialmente efort de educaţie, de formaţie, făcînd să rodească spiritul care nu se limitează la instrucţie, la acumulare de cunoştinţe ci cuprinde educaţia în sens larg obţinută prin învăţămînt şi prin experienţele personale ale individului.

2. Al doilea sens: cultura nu este efort ci rezultatul acestui efort, starea unui spirit cultivat, *conţinutul* său (cultură estetică, religioasă etc.).

3. Al treilea sens se referă la *idealul de viaţă al spiritului*, care nu este limitat la viaţa intelectuală ci înseamnă înflorirea persoanei în întregul său. Se

[1] Gînditorul şi strălucitul om de cultură care a fost M. de Unamuno a oferit participanţilor la dezbaterea asupra *Viitorului culturii*, organizată la Madrid sub auspiciile Societăţii Naţiunilor în perioada interbelică (unul din iniţiatori fiind Paul Valéry), o adevărată lecţie de atitudine socratică faţă de cultură (ca idee, ca un concept), declarînd că după 40 de ani de profesorat *el nu ştie ce este cultura*. Este aici nu numai o manifestare de scepticism, dar şi un indice asupra maximei complexităţi a acestei noţiuni, a multitudinii sensurilor şi accepţiilor sale (vezi şi Alexandru Vianu, *Libertate şi cultură*, Editura Tiparul universitar, Bucureşti, 1937, pp. 31—38).

Scanned with OKEN Scanner

cuprinde aici și forma pe care o îmbracă acest ideal într-o societate, civilizație sau epocă determinantă, integrîndu-se într-o anumită ideologie.

Conceptul de cultură este deopotrivă necesar și util sociologului și psihologului care tinde să cuprindă în cercetarea sa „sistemul personalității totale"[2].

În literatura contemporană de specialitate, cea mai largă examinare a conceptului de cultură o găsim la antropologii americani A. Kroeber și K. Kluckhohn, care au studiat însăși istoria cuvîntului cultură, înțelesul său în diverse peisaje lingvistice, au analizat cca 164 definiții date culturii în diverse lucrări sub diferitele sale aspecte — descriptiv, istoric, normativ, psihologic, structural și genetic —, au cercetat diverse teze și teorii asupra culturii. Vasta lor lucrare *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions,* citată de toți cei ce-și propun o examinare cît de cît sistematică a problemelor culturii, a fost apreciată de Jean Pucelle ca „un monument de erudiție și o capodoperă de inteligență analitică"[3]. Ei au analizat sute de opere, cercetarea acoperind un cîmp larg sociologic, antropologic, etnologic, lingvistic, istorie, psihologia popoarelor și filozofie și ne-au oferit cu claritate și spirit de metodă un repertoar exhaustiv la acea dată (1952). Cei doi autori s-au ocupat de natura culturii, de elementele componente și proprietățile sale, de raporturile dintre cultură și psihologie, cultură și limbă, cultură și societate.

Uriașa extindere a literaturii privind cultura este prin ea însăși o probă asupra importanței acestui concept pentru cele mai diverse științe sociale. Francis Merill observă în acest sens că ideea sau conceptul de cultură este poate contribuția cea mai importantă a științelor sociale la înțelegerea societății.

Kroeber și Kluckhohn nu au încercat, după propria lor mărturisire, să adauge o nouă definiție, a 165-a, la cele analizate, ci s-au mulțumit să-și exprime propria lor concepție în această problemă. O anumită definiție sintetică ei n-au putut totuși evita s-o dea: „Cultura constă din modele implicite și explicite ale comportării și pentru comportare, acumulate și transmise prin simboluri... incluzînd și realizarea lor în unelte. Miezul esențial al culturii constă din idei tradiționale apărute și selecționate istoric, și în special din valorile ce li se atribuie; sistemele de cultură pot fi considerate, pe de o parte ca produse ale acțiunii și, pe de altă parte, ca elemente ce condiționează acțiunea viitoare"[4].

Meritul principal al acestei definiții este acela că încearcă să evite unilateralitatea; este cuprinsă în ea comportarea umană, dar și principiul său dirigent și integrator, caracterul cumulativ-simbolic, deci relativ stabil, precum și procesualitatea atît ca realizare a ideilor în acțiune cît și sub raportul selectivității istorice.

Antropologii, Kroeber și Kluckhohn au privit cultura într-o triplă relație *(trihotomia culturii):*

1. Relația omului cu natura.

[2] *Note sur „culture" et „civilisations" by E. De Dampierre,* Reprinted from *Comparative Studies in Society and History,* vol. III, nr. 3, april 1961, Mouton et Cp. Publistress, The Haga, Netherlands.

[3] Jean Pucelle, *Études sur la valeur. La source des valeurs. Les relations intersubjectives,* Emanuel Vitte editeur, Lyon-Paris, 1957, vol. I, p. 35.

[4] A. Kroeber — K. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions,* Parts II and III, apud Francis Merill, *Society and Culture,* Prentice Mall Inc., 1957, p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

2. Relaţia omului cu omul.
3. Relaţia omului cu valoarea.

Ei au meritul că au atras atenţia asupra importanţei valorii în constituirea şi înţelegerea culturii, lucru cu atît mai important cu cît tratarea valorilor a fost prea adesea considerată tabu, lăsată doar filozofilor şi teologilor. A venit timpul, arată ei, ca valorile să fie studiate ca fapte concrete de cultură. Dar meritul lor principal rămîne acela de a fi alcătuit inventarul complet al problemei cercetate, a caracterelor observabile ale civilizaţiei şi de a fi pus în lumină funcţia focalizantă, cristalizantă a ideii de cultură.

Definiţiile date conceptului de cultură oscilează de cele mai multe ori între diverşi poli de referinţă: natură şi societate, civilizaţie tehnică şi conştiinţă, personalitate liberă şi comportament standardizat. La unii cercetători se manifestă tendinţa de a integra cultura în sfera acelor elemente obiective şi subiective ale modului de trai care fac parte din cuprinsul civilizaţiei. Pentru alţii cultura este, în primul rînd, un elaborat sintetic al conştiinţei, se integrează cu precădere în sfera conştiinţei. Astfel, un dicţionar spaniol distinge două sensuri ale culturii:

a. *subiectiv* — acţiunea şi efectul de cultivare a corpului şi spiritului;

b. *obiectiv* — totalitatea complexului de obiecte pe care omul le creează, le transformă şi umanizează — creaţii de limbaj, de literatură, de artă, de ştiinţă şi morală, de politică şi de drept etc. — datorită cărora se ridică deasupra stării naturale. Este o lume proprie a omului[5].

Există, în sfîrşit, tendinţe sceptice care, plecînd de la marea incertitudine ce există şi folosirea cuvîntului cultură, în înţelegere adecvată a acestei noţiuni, afirmă pur şi simplu imposibilitatea de a distinge valorile culturale de alte fenomene sociale, de a avea o definiţie ştiinţifică asupra culturii. „Problema culturii, ca şi cea a libertăţii, moralei şi alte probleme analoage, pusă în termeni ştiinţifici nu poate găsi soluţii... Esenţa culturii nu se relevă şi nu se dezvăluie decît unei reflexii în care gîndirea este ea însăşi prezentă ca obiect care îmbrăţişează deci experienţa ca totalitate; aceasta înseamnă că ea se sustrage domeniului ştiinţei"[6].

Un gînditor american de prestigiu, Eduard Sapir, distinge trei sensuri principale ale conceptului de cultură.

Înţelesul tehnic etnologic, folosit mai ales de etnologi şi istoricii culturii; cultura este privită „ca întruchipare a oricărui element socialmente moştenit în viaţa materială şi spirituală a oamenilor. Cultura astfel definită este coextensivă cu omul însuşi, căci chiar şi cel mai umil sălbatic trăieşte într-un univers social caracterizat printr-o reţea complexă de habitudini, datini şi atitudini, conservate raţional"[7].

[5] Vezi *Vox Diccionario enciclopedico compendiad,* vol. I. Editiaones Spes S. A. Barcelona, 1958, p. 919.

[6] Umberto Campagnolo, *Essence de la culture,* „Société Europeenoe de culture" Venise, 1957, p. 2.

[7] *Culture, Language and Personality,* Selected esseys edited by David G. Mandelbaum, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1958, pp. 79—80.

Scanned with OKEN Scanner

După etnologi, cum spune şi Richard M. Keon, societatea ar fi un grup de oameni care au învăţat să trăiască împreună iar *cultura* — moduri de viaţă distincte ale acestor grupuri, obiceiurile şi credinţele care menţin coeziunea societăţii[8].

Din acest unghi de vedere metoda de vînătoare a boşimanilor Africii de Sud, credinţa indienilor Americii de Nord în „medicină", dramaturgia din vremea lui Pericle sau electrodinamul industriei moderne sînt toate apreciate ca elemente lui Pericle sau electrodinamul industriei moderne sînt toate apreciate ca elemente lui, susceptibil a fi transmise nu prin mecanismul biologic al eredităţii ci prin procese sociale, imitative mai mult sau mai puţin conştiente, rezumate în termeni de „tradiţie" şi „moştenire socială".

Este un punct de vedere parţial just bazat pe observarea corectă a unor caracteristici şi trăsături generale ale proceselor culturale cum ar fi: spiritul colectiv al efortului cultural, conservarea şi transmiterea prin mecanisme sociale a rezultatelor obţinute. Şi este adevărat că din acest punct de vedere, toate fiinţele umane, toate grupurile umane sînt culturale în maniere şi grade de complexitate extrem de diferite. Rămîne însă neelucidată următoarea problemă: ce anume asigură unor elemente sociale, rezultate ale efortului colectiv, transmisibilitatea în timp şi în spaţiu, în comparaţie cu altele care au o existenţă efemeră? Cum distingem culturalul de complexul celorlalte elemente sociale? Punctul de vedere strict etnologist nu îngăduie a da răspuns la aceste întrebări mai ales din cauză că varietatea tipurilor de cultură este raportată doar la fazele de evoluţie socială şi progres istoric, nu şi la o scară de valori în interiorul aceleiaşi etape istorice sau orînduiri sociale.

Al doilea înţeles al termenului de cultură pe care-l sesizează E. Sapir în filozofia contemporană a culturii, se referă la un ideal convenţional de *rafinament intelectual*, clădit de un anumit complex de cunoştinţe şi experienţă acumulată, care se constituie prin reacţii tipice sau prin îndelungată tradiţie. Sofisticarea la care recurg „persoanele cultivate", o anumită preţiozitate care la unii degenerează într-o atitudine dispreţuitoare faţă de manierele şi gîndurile mulţimii, în *snobism* cultural sau în *scepticism* de circumstanţă sînt caracteristici ale acestui „ideal cultural", construit în condiţiile opoziţiei de clasă în orînduirile feudală şi burgheză. Sapir îi atribuie în mod ilicit un contact necesar cu trecutul cultural, detaşare de propria individualitate, selecţionarea valorilor specifice. În America, de pildă, idealul cultural în forma sa clasică este mai mult o plantă exotică, în raport cu Oxford şi Cambridge de unde a fost importat. Sub forma scepticismului, starea de însingurare orgolioasă a spiritului, care nu se dezvăluie pe sine în faţa lumii, este o condiţie indispensabilă a acestui tip de comportare culturală.

Al treilea înţeles în care e folosit termenul de cultură este, după Sapir, cel mai greu de definit, fiind o îmbinare între primul sens, care pune pe primul plan valorile spirituale ale grupului, efortul colectiv şi cel de-al doilea care subliniază acţiunea factorului de selecţie în procesul formativ al culturii; cultura ar cuprinde toate elementele psihice, în contrast cu elementele civilizaţiei

[8] Vezi *La philosophie devant la diversité des cultures*, în *L'Originalité des cultures. Son rôle dans la compréhensit on internationale*, U.N.E.S.C.O., Paris, 1954.

Scanned with OKEN Scanner

pur materiale. Dar asemenea concepție, cum scrie însuși Sapir, este inexactă și exclusivistă; ea limitează conceptul la artă, religie, știință, excluzînd anumiți factori materiali, care pot ocupa un loc decisiv în ansamblul cultural.

Distincțiile operate înăuntrul conceptului de cultură, la care se referă E. Sapir, deși surprind unele elemente reale, nu sînt în ansamblu apte a oferi puncte de vedere pe deplin satisfăcătoare. Chiar dacă unghiurile de vedere în abordarea acestui fenomen complex ale etnologului, istoricului, sociologului sau psihologului social diferă, deosebirile sînt relative, interferența aspectelor se impune. De altfel cele trei accepții nici nu reprezintă, poate cu excepția celei dintîi, punctele de vedere specifice și fundamentale ale unor discipline distincte asupra fenomenului de cultură. Este vorba mai curînd de surprinderea următoarelor însușiri ale acestuia, pe care o concepție sintetică, integratoare, ar trebui să le aibă în vedere:

— a) întruchiparea unor elemente sociale, constituite și transmise prin efortul colectivității;

— b) aspectul cumulativ al cunoașterii și experienței; atitudinea selectivă față de valorile trecutului, în funcție de cerințele și aptitudinile individuale;

— c) afirmarea unui *substrat național* al culturii, pe o treaptă evoluată a istoriei sale, ca un ansamblu de trăsături psihice specifice prin a căror manifestare activă în planul creației, elemente ale civilizației dobîndesc semnificații culturale.

Sociologul român D. Gusti se referă de asemenea la trei înțelesuri ale conceptului de cultură:

— a) *cultura obiectivă:* „sistem de bunuri culturale care formează stilul unei epoci" — un cod, o poezie, o melodie, o descoperire științifică, un cult religios;

— b) *cultură instituțională:* „totalitatea regulilor pe care instituțiile sociale le alcătuiesc la un moment dat": statul, biserica, obiceiurile, organizările economice;

— c) *cultura personală:* „proces de veșnică mișcare și devenire, atitudinea personală față de opera de cultură, adică raportul trăit, viu de activitate, între persoana de cultivat și valoarea de cultură". „Procesul de cultură personală constă în *încadrarea* individului în sfera valorilor culturale ale unui timp și în *eliberarea* sa din această sferă prin creații noi de valori"[9].

Sînt numeroase și încercările de a forja un concept destul de larg și cuprinzător al culturii care să înglobeze fenomene dintre cele mai variate. După A. Cuvillier, discuția asupra conceptului de cultură duce la concluzia că el înglobează fenomene de cel puțin trei ordine diferite:

— *fenomene materiale,* produse ale industriei;

— *fenomene motrice,* adică de comportament deschis, care implică necesarmente mișcarea;

— *fenomene psihologice,* cunoaștere, atitudini, valori, dobîndite de membrii unei societăți.

Fenomenele din primele două categorii constituie aspectul „deschis" al culturii, sînt concrete, tangibile, înregistrabile prin mijloace mecanice (cameră ci-

[9] D. Gusti, *Pagini alese,* Texte stabilite și note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, Studiu introductiv de conf. univ. dr. Ovidiu Bădina, Editura Științifică București, 1965, pp. 259—260.

Scanned with OKEN Scanner

nematografică, fonograf etc.), iar cele din cea de-a treia alcătuiesc aspectul „ascuns" al culturii. Toate sînt însă deopotrivă de reale și importante[10].

Sînt distincții care, deși au o oarecare justificare, rămîn relative și incerte. Este de reținut, de pildă, faptul că rezultatele materiale ale industriei nu sînt excluse din sfera culturii — așa cum procedează alți autori — dar ar trebui adăugat că aceste fenomene se subsumează culturii, nu pur și simplu prin materialitatea lor fizică, ci prin unitatea materialului și idealului pe care o încarnează. Cînd spunem deci că un fapt material face parte din cultură, avem în vedere nu o materie inertă în stare naturală ci o materie prelucrată, transformată prin muncă, pe temeiul anumitor idei și scopuri și destinată, în noua sa configurație, să satisfacă anumite nevoi și să îndeplinească anumite funcții sociale.

Ar trebui precizată, de asemenea, natura biologică sau spirituală a faptelor motrice de comportare pentru a distinge care dintre ele fac într-adevăr parte din sfera culturii prin mecanismele de constituire, manifestare și transmitere. În sfîrșit, nici prin cea de-a treia categorie (a fenomenelor culturale „ascunse"), nu părăsim, în imaginea de mai sus, vagul și incertitudinea. Pentru că e dificil să distingem între fenomenele motrice și cele strict psihologice, ascunse, ale comportării umane. Un fenomen psihic devine fapt de cultură tocmai ca unitate între o *stare de conștiință* (internă, subiectivă) și manifestarea sa, în planul creației (atitudine exterioară obiectivă sau obiectivabilă). Pe de o parte, nu întreaga gamă, infinit de variată, a faptelor și proceselor sufletești se realizează în planul culturii, devenind astfel elemente de cultură sau participante la constituirea acestora, iar pe de altă parte, latura spirituală a culturii nu se reduce la sfera fenomenelor psihice. Însăși cunoașterea — care, după cum vom vedea, este nu numai un element component al culturii, ci și un moment fundamental și primordial al acesteia — nu poate fi redusă la un fenomen pur psihologic.

[10] A. Cuvillier, *Textes choisis des auteurs philosophiques,* Libr. Armand Colin, Paris, 1961, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 2

NATURĂ, SOCIETATE, CULTURĂ

„Cultura ne apare, deci, mai întîi ca o cunoaştere a ceea ce a făcut din om altceva decît un accident al universului".

(ANDRÉ MALRAUX)

Nici un punct de vedere explicativ asupra culturii nu poate ocoli raportarea la două realităţi fundamentale cu care este în corelaţie: *natura* şi *societatea.*

Dacă natura brută există independent de cultură, aceasta presupune ca substrat natura. „Natura unită cu valoarea, natura pusă în valoare este cultură. Prin urmare vom înţelege prin cultură un proces de necontenită creaţie de valori"[1]. Datorită omului *natura* devine cultură, iar *prin* cultură omul dobîndeşte adevărata sa natură umană[2]. Omul aparţine în acelaşi timp naturii şi culturii, este o fiinţă naturală, rezultat al unei foarte îndelungate evoluţii biologice, şi o fiinţă culturală, rezultat al unor eforturi milenare, desfăşurate chiar de omenire prin munca şi viaţa ei colectivă. Cu cît înaintează în cultură, omul se desprinde de natură, el înlocuieşte comportamentele naturale, înnăscute, care aparţin speciei, cu comportamentele culturale, însuşite, care aparţin grupului social din care face parte. Este ceea ce s-a numit tot mai frecvent, trecerea omului de la starea naturală, la starea culturală, de la natură la cultură[3], de cel mai elementar raport al omului cu natura: acţiunea de a cultiva pămîntul şi rezultatele acestei acţiuni. În limba latină cultură înseamnă tocmai „acţiunea sau maniera de a cultiva pămîntul sau anumite plante" şi numai prin extensiune şi derivaţie a început să designeze acţiunea mai generală de a cultiva, de a îmbogăţi facultăţi ale spiritului prin diverse exerciţii intelectuale[4].

[1] Petre Andrei, *Cultura socială şi politică în şcoală,* în vol. *Politica culturii,* p. 301.
[2] Vezi şi Roland Caillois, *L'homme historique et l'homme moral,* în „Critique", nr. 181/1962.
[3] Vezi M. Ralea — T. Herseni, *Introducere în psihologia socială,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 265.
[4] Vezi *Grand Larousse Encyclopédique,* Tome 3, Paris, 1960, p. 709.

Scanned with OKEN Scanner

„Cultura ne apare deci, mai întîi, ca cunoaştere a ceea ce a făcut din om altceva decît un accident al universului" spunea André Malraux[5], iar Claude Lévy-Strauss se întreabă unde sfîrşeşte natura şi unde începe cultura. Răspunsul pe care-l dă este însă cam vag şi incert. „Nici o analiză nu permite deci a sesiza punctul de trecere între faptele de natură şi faptele de cultură şi mecanismul articulaţiei lor. Pretutindeni unde se manifestă regula noi nu ştim cu certitudine că este etajul culturii"[6].

Dezvoltîndu-şi ideea, C. Lévy-Strauss se referă la ceea ce numeşte el dublu criteriu al normei şi al universalităţii care permite, cel puţin în anumite cazuri şi în anumite limite, a distinge elementele culturale de cele naturale. Universalul se referă la ordinea naturii şi se caracterizează prin spontaneitate, iar tot ce este restrîns la norme aparţine culturii şi prezintă atributele relativului şi particularului.

Este un punct de vedere care nu rezistă criticii, deoarece criteriul propus este incert şi fără acoperire în procesul de constituire şi dezvoltare a faptelor reale de cultură. Este adevărat că, într-o măsură mai mare decît în condiţiile naturale, ambianţa culturală se caracterizează prin particularizare şi diferenţiere. Oamenii se deosebesc nu atît sub raport biologic cît în calitatea lor de fiinţe culturale, fiecare cultură fiind caracterizată printr-un anumit sistem de valori, de norme şi simboluri. De aici nu rezultă însă că universalul aparţine doar fenomenelor naturale, iar relativul şi particularul celor culturale. Că în natură însuşi universalul se manfiestă prin particular şi relativ este o propoziţie elementară pentru o cugetare dialectică şi ea nu necesită a fi demonstrată în ordinea de idei ce ne interesează aici. Mai important este să vedem că universul culturii nu este alcătuit din monade izolate sau din entităţi relative şi particulare, fără legături între ele, ci din fapte şi procese mai mult sau mai puţin diferenţiate calitativ sau subsumîndu-se şi integrîndu-se unor valori universale. Problema universalităţii culturii va fi tratată într-un alt capitol. Deocamdată să reţinem doar că universalul nu este un atribut exclusiv al fenomenelor naturale din alcătuirea omului, ci constituie de asemenea o coordonată axială, integrativă a lumii culturii, oricît de complexe şi diferenţiate ar fi componentele acesteia.

Şi cei ce se îndoiesc de necesitatea corelaţiei natură-cultură nu pot evita punerea problemei în aceşti termeni. „Pentru a stabili o definiţie a culturii — spune Walter Ehrlich — este confruntată adesea cu natura şi civilizaţia. Dar natura ce ne înconjoară de secole este deja o natură cultivată şi quasiumanizată . . ."[7] ca un fel de „paradis" nu mai este în opoziţie cu cultura spiritului uman. În concluzie, W. Ehrlich spune că este imposibil a confrunta cultura cu natura, deoarece noi o cunoaştem ca *natură cultivată* şi ca *natură civilizată*. Sensul „obiectivităţii" s-a schimbat cu totul.

Problema pusă în acest fel creează o dilemă falsă. Noi nu ne elaborăm ideile şi nu ne formăm sentimentele în găoacea închisă a spiritului nostru, transpor-

[5] *Allocution du 31 mai 1952 à Congrès de l'Oeuvres du XX-e siècle*, apud P. Dupre, *Encyclopédie des citations*, Ed. de Trevise, Paris, 1959, p. 240.

[6] C. Lévy-Strauss, *Les structures élémentaire de la Parenté*, P.U.F., 1949, pp. 8—9.

[7] Walter Ehrlich, *Philosophie de la culture*, în „Syntheses", nr. 221/1964, p. 378. Într-un sens asemănător afirma şi O. Spengler că natura este o funcţie a culturii.

Scanned with OKEN Scanner

tîndu-le apoi în conținuturile obiective ale naturii. Dimpotrivă, ele provin (ca origine) din contactul viu cu această natură (și cu societatea). Indicația lui Lenin cu privire la constituirea istorică a categoriilor cunoașterii prin desprinderea treptată de natură, este valabilă și pentru treptele dezvoltării culturale a umanității. „În fața omului se află *rețeaua* fenomenelor naturii. Omul instinctiv, sălbaticul, nu se desprinde pe sine din natură. Omul conștient se desprinde, categoriile sînt treptele acestei desprinderi, adică ale cunoașterii lumii, puncte nodale în rețeaua care îl ajută s-o cunoască și s-o cucerească"[8].

Ideea lui W. Ehrlich că opoziția natură-cultură este relativă datorită multimilenarului proces de umanizare a naturii este prețioasă, dar ea nu trebuie exagerată pînă la ștergerea deosebirilor calitative dintre cele două realități. Oricît de mult s-ar dezvolta cultura prin transformarea („culturalizarea" sau „civilizarea" — după cuvintele sale) naturii, aceasta din urmă este infinită. Nici cunoașterea, nici acțiunea n-o pot epuiza vreodată — tocmai în aceasta rezidă resortul de căpetenie, forța motrică fundamentală a tuturor aventurilor spiritului uman — pînă la a o transforma în întregime într-o natură mecanizată. Un lucru rămîne însă cert: problema ca atare nu e falsă și e meritul său de a o ridica ca o problemă ce trebuie discutată, chiar dacă soluția sa e greșită.

Și Louis Lachance[9] îi sesizează dificultățile, mai ales pentru pozitivism și idealism (cum spune el): unii o escamotează, iar alții nu văd nici o dificultate și cred că e o falsă problemă. Pentru acest autor *raționalitatea* interioară esenței umane și complimentară biologicului în natura umană explică raporturile de continuitate internă între natură și cultură.

În timp ce unii autori admit posibilitatea unei faze în istoria lui *Homo Sapiens* — socială dar aculturală (în sens de precultură) —, alții afirmă posibilitatea unei culturi și la nivel subuman. „Animalele pot fi considerate ca posedînd cultură sau trebuie să apreciem că cultura este un produs specific uman?"[10] — se întreabă Otto Klineberg. În timp ce F. H. Allport raportează cultura doar la grupele umane oricît de primitive (pentru a studia care ar putea fi comportamentul ființelor umane despuiat de orice cultură, trebuie să recurgem la studiul comparat al animalelor celor mai apropiate de noi, deoarece nu există triburi umane fără o anumită formă de cultură), antropologul F. Boas crede că fenomene analoge culturii se produc și în lumea animală; cultura îmbrățișează „toate manifestările de habitudine socială sau a unei comunități, reacțiile indivizilor, în măsura în care sînt afectate de habitudinile grupului în care trăiește și produsele activității umane ca determinate de aceste habitudini . . ."[11]

Klineberg credea și el că la animale putem găsi începuturi de cultură. „Nu se poate accepta fără contestație asertiunea că animalele domestice sînt incapabile a transmite progeniturilor trăsături culturale umane . . . Criteriile culturii . . . sînt satisfăcute într-o manieră rudimentară de schimbările observate în cîntecul păsărilor, ca și în comportamentul liber al castorilor și al altor specii

[8] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, Editura Politică, Buc., 1959, p. 81.
[9] Louis Lachance, *Nature et culture*, în „Les études philosophiques", nr. 3/1961, p. 114.
[10] Otto Klineberg, *Psychologie Sociale*, tom II, P.U.F., 1959, p. 34.
[11] *Anthropology*, 1930, p. 79, apud Otto Klineberg, *op. cit.*, p. 35, pp. 36—43.

Scanned with OKEN Scanner

de animale"[12]. El recunoaşte totuşi că toate acele elemente la care se referă sînt răspunsuri ale animalelor la stimuli ai mediului extern sau intern şi ele nu se raportează nici la trecut, nici la viitor.

În acelaşi spirit se pronunţă şi A. Hoebel. „Ar fi o eroare — scrie el în contradicţie cu propria sa teză potrivit căreia cultura este în întregime o invenţie socială — sau o autoadulare, dacă am crede că sub nivel uman nu apar urme ale capacităţii de creare a culturii"[13]. Este adevărat, cum au dovedit experienţele lui Köhler, Wolfgang ş.a., că primatele au capacitatea de a inventa noi forme de comportare în rezolvarea unor probleme simple. Este cunoscută bunăoară ingeniozitatea şi inteligenţa cimpanzeilor în folosirea beţelor, pentru a-şi procura banane; ei sînt chiar în stare să imite unii de la alţii noile descoperiri. Dar toate acestea nu pot fi considerate încă drept cultură. Hoebel însuşi recunoştea că acumularea de invenţii pentru a crea un corp permanent de cultură depăşeşte capacitatea lor. Toate formele subumane sînt incapabile de comunicare prin limbaj, element definitoriu, absolut obligatoriu, al culturii.

Principala determinare distinctivă a culturii în raport cu natura este deci *umanizarea.* Modalităţile sub care apare cultura sînt dintre cele mai diverse. În mod obişnuit se vorbeşte de cultură literară, ştiinţifică, tehnică, filozofică, artistică, politică, juridică, pedagogică, morală sau, pe alt plan de referinţă, la cultura greacă, anglo-saxonă, cultura Renaşterii etc. Este necesar un element unificator care să subsumeze toate aceste forme variate de cultură unui concept unic. Pentru majoritatea autorilor acest principiu unificator este *umanul.* R. Resta afirmă că pentru a explica cultura în profunzimea sa trebuie s-o interpretăm în funcţie de sistemul vieţii omului, cultura fiind un domeniu specific uman. Singurul actor propriu şi specific al proceselor culturale este omul ca *subiect spiritual.*

Raportul dintre sine şi celălalt este o componentă necesară a procesului vieţii, dar numai la nivel uman prin societate şi civilizaţie; atît nevoile cît şi mijloacele de a le satisface depăşesc ordinea naturii caracterizată prin repetarea uniformă a aceloraşi acte, adaptarea pasivă, pura conformitate cu ordinea internă şi externă. Prin această depăşire se produce schimbarea lucrurilor în forţe noi, intervine „miracolul culturii" („un patrimoniu al experienţei istorice care a devenit o formă de elevare şi de superioritate a spiritului uman")[14] cu un dublu aspect:

1. Viaţa ca afirmare activă a existenţei şi ca potenţialitate a autonomiei individului, a împotrivirii sale faţă de necesitatea care-i este impusă de lumea externă. Cultura este într-un fel o nouă formă de viaţă prin care sînt cucerite noi terenuri ale necesităţii cu ajutorul plugului mereu perfecţionat al cunoaşterii şi libertăţii, deci al înţelegerii şi acţiunii. Este propriu omului de a se servi de o bucată de cremene ca armă de apărare şi de producţie, de un trunchi de arbore pentru a-şi face o pirogă, în general de a inventa unelte de muncă şi a le

[12] *Anthropology,* 1930, p. 79, apud Otto Klineberg, *op. cit.,* p. 35, pp. 36—43.
[13] Adamson Hoebel, *The Nature of Culture* în *Man, Culture and Society,* Edit. by Harvey, L. Shapiro, New York, Oxford University Press, 1956, p. 170.
[14] Rafaele Resta, *La teoria della cultura e l'insegnamento,* Pubblicazioni dell'instituto universitario di magistero, Genova, 1951, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

folosi apoi în scopul amplificării facultăţilor sale constructive şi a învingerii dificultăţilor ce apar în transformarea lucrurilor, a forţelor şi ordinii naturale.

2. Noile structuri şi suprastructuri care se constituie în acest proces nu se supun şi nu se indentifică pur şi simplu structurilor naturale ale lumii externe. Relativ autonom faţă de lumea care i-a dat naştere, „subiectul spiritual" nu poate genera decît o lume de asemenea relativ autonomă, cu determinările şi legile sale proprii de existenţă şi mişcare.

Este „aspectul bipolar al lumii noi, proprie omului, lumea culturii"[15].

Din amalgamul definiţiilor ce s-au dat culturii, Fr. Merill, care a trecut în revistă cîteva mai importante, consideră că „definiţia clasică" este cea *antropologistă*, datorită lui E. B. Taylor: „... cultura este acel ansamblu complex care cuprinde cunoştinţele, credinţele, arta, moravurile, legile, obiceiurile şi toate aptitudinile dobîndite de om ca membru al societăţii"[16].

Această definiţie are merite evidente, încearcă să fie cît mai cuprinzătoare, să acopere varietatea fenomenului cultural şi subliniază importanţa factorului social. Ea aparţine unui cercetător serios, unui învăţat raţionalist care a adus contribuţii substanţiale la cercetarea şi cunoaşterea societăţii şi culturii primitive.

Ideea caracterului *social* al culturii este acceptată azi de quasitotalitatea autorilor, chiar dacă interpretările ce i se dau diferă mult. Pentru Hoebel, de exemplu, cultura este în întregime rezultatul invenţiei sociale. „Cultura reală dispare numai cînd societatea căreia îi aparţine a dispărut. Nici o cultură nu există despărţită de oameni"[17]. Continuitatea culturii este de neconceput în afara societăţii. Această continuitate este asigurată însă, în concepţia lui Hoebel mai mult prin modalităţi negative şi conservative decît prin acte pozitive şi constructive. După părerea sa, continuitatea culturii se realizează prin pedepsirea acelor membri ai societăţii care refuză să urmeze modelele de comportament fixate pentru ei în cultură. Sancţiunile, cele negative, dar şi cele pozitive, premiile pe care autorul citat nu le pomeneşte, sînt aspecte reale ale culturii, mai ales prin conţinutul lor normativ-valoric, dar punerea lor pe primul plan şi chiar limitarea la ele dezvăluie îngustimea acestui punct de vedere.

Diversitatea culturilor este fundamentată, astfel, pe *principiul social* care condiţionează specificitatea fenomenului cultural. „Nu numai popoarele şi naţiunile au o cultură, dar orice grup uman posedă trăsături culturale. Un trib, un sat, o comunitate locală are cultura sa. Se poate vorbi de cultura burgheză ori de cultura muncitorească, de cultura ţărănească şi de cultura urbană"[18].

Unul dintre cei mai cunoscuţi exponenţi ai acestei direcţii de gîndire teoretică în definirea conceptului de cultură este cunoscutul antropolog englez Branislaw Malinowski. El pleacă de la ideea că teoria culturii trebuie să ţină seama de natura dual ă a omului: *biologică*, specia animală supusă unor nevoi elementare ce trebuiesc împlinite pentru perpetuarea sa şi pentru a-l susţine apt de muncă, şi *socială*, deoarece modalităţile de satisfacere a nevoilor primare şi cu

[15] Rafaele Resta, *op. cit.*, p. 84.
[16] *Primitive Culture*, London, 1891, p. 31.
[17] Adamson Hoebel, *The Nature of Culture*, în *Man, Culture and Society*, p. 177.
[18] Pierre de Bie, *Culture et civilisation, în* „Chronique sociale de France", Nr. 1/1953, cit. apud Jacques Charpentreau, *Diversité des cultures*, în „La Table ronde", nr. 184/1963, p. 32.

Scanned with OKEN Scanner

atît mai mult a celorlalte nevoi de ordin cultural sînt sociale şi acţionează într-un cadru special. La întrebarea *ce este cultura?* Malinowski răspunde: „... un tot integral, constînd din bunuri de consum, drepturi constituţionale acordate diverselor grupuri sociale, idei şi meşteşuguri, meserii, credinţe şi obiceiuri. Indiferent dacă examinăm o cultură foarte simplă, primitivă sau o cultură foarte complexă şi dezvoltată ne lovim de acest vast mecanism, în parte material, parte uman, parte spiritual — cu ajutorul căruia omul poate rezolva problemele specifice cu care e confruntat. Aceste probleme rezultă din faptul că omul are un corp supus nevoilor organice şi că el trăieşte într-un mediu care este şi cel mai bun prieten deoarece îi pune la dispoziţie materialul pentru meşteşugul său, şi un duşman periculos deoarece protejează multe forţe ostile lui“[19].

Este o definiţie care nu excelează prin rigurozitate (ce înseamnă de exemplu *mecanismul uman?* mecanismul cultural este prin definiţie uman, indiferent dacă este preponderent material sau spiritual, pur material sau pur spiritual fiind de neconceput), îi lipseşte ceea ce s-ar putea numi *unghiul de vedere axiologic*[20] şi chiar *gnoseologic* (deşi în altă parte Malinowski formulează idei interesante în legătură cu rolul cunoaşterii în constituirea şi dezvoltarea culturii); dar cultura este situată totuşi nu într-un imperiu abstract al valorilor pure ci în contextul concret şi dinamic al raporturilor om-natură, văzînd tocmai în activitatea umană de transformare a mediului înconjurător şi de satisfacere a nevoilor sale originea şi baza esenţială a culturii. Cultura este un produs al muncii omului şi totodată mijloc (sau ansamblu de mijloace) pentru realizarea scopurilor sale. Rezolvarea tuturor problemelor pe care le pune contactul cu acest mediu şi satisfacerea trebuinţelor primare îl duce pe om la crearea unui al doilea mediu, artificial, „care nu este nici mai mult nici mai puţin decît cultura însăşi“[21].

Plecînd de la această idee, justă în esenţă, Malinowski dă o extensiune cu totul exagerată conceptului de cultură. În procesul de schimbare a mediului fizic, nimic nu se întîmplă, nici un fel de diferenţiere a activităţii umane nu are loc fără mijlocirea elementelor de cultură. Chiar actele pur fiziologice, naturale — respiraţia, circulaţia, secreţiile interne —, au loc într-un mediu artificial cultural şi de aceea ele sînt foarte influenţate de împrejurări cum ar fi satisfacţia, teama, frica, speranţa care iau naştere prin interacţiunea constantă organism — cel de al doilea mediu.

Nu se poate nega prezenţa masivă a implicaţiilor culturale *în cuprinsul acestui mediu nou* şi în raporturile sale cu omul ca demiurg, dar a pune un semn de egalitate între cultură şi această realitate este după părerea mea cu totul neîntemeiat. Nici corelaţia unor fenomene psihice ca teama, speranţa, cu procesele fiziologice nu face parte din sfera culturii. În general, nu putem pune un semn de egalitate între psihic, uman, social şi cultural.

[19] Branislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and other Essays*, New York, Oxford University Press, 1960, p. 36.

[20] Atunci cînd include în cuprinsul culturii şi acele elemente care rămîn intangibile şi inaccesibile observaţiei, adică idei, valori, credinţe, motive în basmele populare etc. acestea rămîn neexplicate, neintegrate conceptului ca ceva care transcende experienţa şi posibilităţile reale de observaţie.

[21] B. Malinowski, *op. cit.*, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

Este însă adevărat că mediul artificial creat de om, care trebuie să fie permanent dezvoltat şi organizat, dă naştere unui nou standard de viaţă ce depinde de nivelul cultural al comunităţii. Standardul de viaţă culturală presupune apariţia unor noi nevoi care se impun comportării umane. Se formează astfel o tradiţie culturală dispunînd de metode şi mecanisme cu caracter educativ, de legi şi norme de cooperare, care se transmit de la o generaţie la alta. Malinowski formulează ideea interesantă că noile nevoi şi imperative — *integrative* cum le numeşte el spre deosebire de primele *instrumentale* —, impun omului şi societăţii un tip secundar de determinism.

În procesul de constituire a culturii, satisfacerea nevoilor primare ale fiinţei umane prin confecţionarea şi folosirea uneltelor, prin cooperarea unor comunităţi organizate şi prin folosirea ştiinţei, are o pondere hotărîtoare şi de aceea substratul material al culturii trebuie să fie mereu reînnoit. De aici decurge faptul că anumite forme de organizare economică sînt indispensabile chiar şi în cadrul celor mai primitive culturi. Raportată la cultură ca act, organizarea este considerată ca esenţială, deoarece prin ea putem integra orice comportament cultural în zone tipice universale, în instituţii care, la rîndul lor, cumulează un tezaur comun de valori tradiţionale. Toate culturile au ca măsură comună o serie de instituţii.

În amplul său studiu *Culture* din *Encyclopedia of the Social Sciences*, Malinowski raportează *moştenirea socială*, alcătuită din limbaj, obiceiuri, idei, credinţe, la *organizarea socială*. În antropologia culturală, ca ramură a studiului comparativ al omului, conceptul cheie îl constituie tocmai acela de *moştenire socială*, numită de obicei *culturală* în antropologia modernă. Însăşi organizarea socială nu poate fi înţeleasă dacă nu e o parte a culturii. A cerceta formele extrem de variate ale activităţii umane înseamnă a întreprinde un studiu comparativ al culturilor. Malinowski combate părerea acelora ce exclud organizarea socială din cuprinsul culturii pe care o consideră un fel de model standardizat de comportare a grupurilor. Componenţa lingvistică şi organizarea socială a culturii sînt printre cele dintîi subliniate de antropologul englez. Ele se integrează în cultură, înscriindu-se deci în moştenirea socială prin *învăţare* şi *cunoaştere*.

Caracterul coordonat al comportării este rezultatul legilor sociale, al normelor şi obiceiurilor sancţionate prin măsuri explicite, ca şi prin *obligativitate internă*. Motivaţia morală nu are nimic misterios, de sorginte divină, mistică sau extraumană — cum susţine gîndirea religioasă —, ci este produsul cunoaşterii şi al învăţăturii, „rezultatul obişnuirii treptate a organismului, cu un grup definit de *condiţii culturale* externe", cum se exprimă antropologul englez.

Malinowski consideră cultura ca o realitate *sui generis*, ce trebuie studiată ca atare; se disting în cuprinsul său două aspecte ce ar putea fi denumite (după o terminologie ce nu-i aparţine, dar îi reflectă exact ideile): a) *aspectul intern* sau *subiectiv:* impulsuri, dorinţe, idei studiate în cadrul fiecărei societăţi ca sisteme specifice ce definesc atitudinea unui om faţă de membrii grupului său; b) *aspectul exterior, obiectiv: condiţii culturale*, forme de organizare, realitatea socială transmisă, moştenită, pe temeiul căreia se constituie elementele subiective ale culturii.

În studiul menţionat mai sus, Malinowski dă mai multă atenţie sensului axiologic al culturii. El scrie că formarea treptată a sentimentelor şi valorilor le

Scanned with OKEN Scanner

integrează pe acestea într-atît în comportamentul uman încît omul preferă adesea moartea decît o abdicare sau un compromis care l-ar înjosi. Dar asemenea procese de consolidare psihologică presupun realităţi culturale vaste şi dinamice. De aici o aparentă antinomie sociologică a culturii între *natura sa psihologică,* pe de o parte, şi natura sa transindividuală *socială,* pe de altă parte. Nu există deci nimic mistic în faptul că cultura este în acelaşi timp psihologică şi colectivă... Cultura este o unitate bine organizată, divizată în două aspecte fundamentale: un corp de mijloace artificiale şi un sistem de obiceiuri. Analizînd cultura în elementele sale componente, raporturile reciproce ale acestor elemente, relaţia dintre acestea şi nevoile umane universal recunoscute pe care le satisface, Malinowski apreciază toate acestea ca probleme importante ale antropologiei. El formulează consideraţii despre raportul dintre forma obiectelor culturale şi funcţia lor socială, despre rolul deosebit al instituţiilor în contextele culturale ale unor comunităţi umane. Identitatea fundamentală a unui sistem organizat de activităţi se datoreşte, în primul rînd, faptului că acesta are ca scop satisfacerea unor nevoi adînc umane. Asemenea sisteme organizate de activitate umană sînt, cum s-a văzut, instituţiile, unităţi componente reale de cultură cu un grad considerabil de permanenţă, universalitate şi independenţă. Relaţia instituţie — funcţiune nu este simplă şi directă, deoarece instituţia bazată pe un substrat material satisface un amalgam de funcţiuni, are un caracter sintetic.

Cultura dăruieşte omului o extindere mai mare a aparatului anatomic, o armă de protecţie, mobilitate şi viteză în mediul în care echipamentul său biologic nu l-ar fi servit. Creaţie cumulativă, cultura lărgeşte graniţele eficienţei individuale şi ale puterii de acţiune, asigură profunzimea gîndirii şi perspective nevisate.

Cultura este totodată aceea care transformă indivizii în grupuri organizate şi asigură acestora o continuitate aproape nelimitată. Organizarea şi comportarea lor în comun, rezultatele continuităţii tradiţionale, capătă o formă deosebită pentru fiecare cultură. Aceasta modifică profund calităţile înnăscute ale omului, ceea ce înseamnă nu numai o binefacere ci şi impunerea unor obligaţii şi cerinţe conforme binelui comun. Capacitatea omului de a acumula experienţă în şi prin cultură şi de a o folosi pentru previziunea viitorului, deschide perspective noi şi creează cerinţe noi satisfăcute prin artă, cunoaştere etc. Deşi cultura se naşte din satisfacerea nevoilor biologice, prin însăşi natura sa transformă omul în ceva cu totul deosebit faţă de un simplu organism animal.

Sub influenţa lui Malinowski mulţi autori au adoptat o perspectivă strict funcţională în cercetările etnologice şi de antropologie culturală. Ei pleacă de la ideea lui Malinowski că „orice cultură formează un tot ale cărui elemente sînt intim legate unele de altele şi solid integrate în sensul unei structuri unitare. Nu se poate studia o instituţie sau chiar un obiect material în afara cadrului său cultural, în afara totalităţii culturale căreia îi aparţine această instituţie sau acel obiect“[22]. Semnificaţia fiecăruia din elementele unei culturi date este determinată în întregime de funcţia pe care o exercită în ansamblul acestei culturi.

[22] Jacques Leclercq, *Introduction à la sociologie*, Louvain, 1959, p. 112.

Scanned with OKEN Scanner

În concluzie, primul și cel mai de seamă sistem de referință în care trebuie să integrăm cultura pentru a-i defini înțelesurile îl constituie raportul om-natură. În acest raport omul apare ca o *ființă socială*, iar natura e considerată în accepția cea mai largă, ca tot ceea ce, în lumea înconjurătoare, nu a fost încă supus activității cognitive și valorificatoare a omului. Cultura se naște, filo-și ontogenetic, în dialogul activ al omului cu natura, este coextensivă cu societatea însăși. Cultura nu poate fi concepută în afara socialului (omul este un animal social în măsura în care este o ființă culturală și invers) sau în afara umanului (la scara animală), dar între aceste determinații nu există raporturi de identitate. Culturalul reprezintă o *hipostază majoră*, a socialului și umanului, caracterizată prin anumite note ce vor fi analizate în capitolele următoare.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 3

COMPORTAMENT, PERSONALITATE ŞI SEMNIFICAŢIE ÎN DEFINIREA CULTURII

„Cultura este totalitatea semnificaţiilor, a valorilor şi normelor care sînt cele ale indivizilor în interacţiune reciprocă şi totalitatea instituţiilor care obiectivează, socializează şi transmite semnificaţia".

(PITIRIM SOROKIN)

În alte definiţii date culturii, principalii termeni de referinţă sînt fie *personalitatea*, raportată la societate, fie *semnificaţia*.

Pentru sociologul american Pearsons, cultura este un produs al interacţiunii dintre societate şi personalitate şi ea este un constituent important al personalităţii. Individul îşi încorporează cultura şi-şi formează personalitatea mai mult sau mai puţin în armonie cu cerinţele societăţii. Societatea şi personalitatea sînt polii în limitele cărora gravitează fenomenul de cultură. Dacă societatea joacă oarecum rolul de *cauzalitate obiectivă* a culturii, personalitatea constituie *finalitatea sa subiectivă*. Cultura nu poate să ia naştere şi să acţioneze decît în societate şi nu poate fi eficientă decît dacă contribuie la formarea şi dezvoltarea personalităţii.

O concepţie dinamică asupra culturii afirmă Raymond Williams în cartea *Culture and Society*. După acest autor, conceptul de cultură înregistrează permanent, sub raportul semnificaţiilor, reacţiile noastre în planul gîndirii şi al sentimentelor la condiţiile schimbătoare ale vieţii create şi modificate de oameni. Elementele de bază cu care operează ideea de cultură sînt aşadar: a) reacţia generală la o schimbare esenţială în condiţii comune; b) efortul spre afirmare calitativă sau valorică totală; c) semnificaţiile care se constituie în procesul acestor reacţii şi căutări.

Accentul este pus nu pe concluzie, rezultat, ci pe *proces*, natura acestuia rămînînd însă neexplicată. Williams este preocupat mai ales de contextele lingvistice în care apare şi e folosit termenul de cultură.

O concepţie asemănătoare împărtăşeşte şi R. Linton „O societate este un grup organizat de indivizi. O cultură este un grup organizat de reacţii învăţate, caracteristice unei anumite societăţi. Individul este un organism viu capabil de gîndire independentă de sentimente şi intuire, dar cu o independenţă limitată şi resurse proprii modificate în contact cu societatea şi cultura în cadrul căreia

Scanned with OKEN Scanner

se dezvoltă"[1]. După Linton, cultura unei societăți — ca și în concepția lui Malinowski — este modul de viață al membrilor săi, este ansamblul ideilor, habitudinilor pe care ei le dobîndesc și le transmit din generație în generație.

În acest sens cultura rezidă — așa cum spunea și Malinowski — atît în complexul împrejurărilor externe în cadrul cărora se produce interacțiunea, cît și în modificările produse de universul intern al personalității. Este adevărată afirmația lui Merill că în contextul societate—cultură—personalitate, conceptul cel mai important este acela de societate. Rămîne însă neexplicată la el teza potrivit căreia conceptul de cultură reflectă extensiunea interacțiunii sociale în sensul că a apărut mai întîi societatea și apoi cultura. De aici rezultă că în milenara dezvoltare a lui *homo sapiens*, acesta a existat un timp în societate fără cultură. Și A. L. Kroeber face o astfel de distincție între social și cultural, în sensul că a existat o astfel de societate infraumană fără cultură sau esențialmente fără cultură. Este un punct de vedere combătut de mulți alți autori, deoarece e greu de conceput o societate umană, oricît de primitivă, lipsită de orice elemente de cultură. Ceea ce-l caracterizează pe *homo sapiens* este tocmai raportarea sa la natură, nu direct, ci prin mijlocirea culturii.

Cultura cuprinde nu numai tradițiile artistice, științifice, religioase și filozofice ale unei societăți, ci și tehnicile sale proprii, cutumile politice și miile de deprinderi ce caracterizează viața cotidiană — moduri de preparare și consumare a alimentelor, maniera de a-i adormi pe copiii, modul de a-l desemna pe președintele de consiliu, procedura de revizuire a Constituției etc.[2].

Așa cum este folosit în scrierile sociologilor și psihologilor sociali americani, termenul de cultură vizează tot ceea ce, avînd un substrat în structurile sociale, participă direct la comportamentul membrilor grupului. Culturalul se prezintă ca social tocmai în măsura în care se înscrie în comportamentele indivizilor[3].

Otto Klineberg și Jean Stoetael au atras în mod deosebit atenția asupra variațiilor culturale ale comportamentelor afective.

E. Adamson Hoebel include de asemenea comportamentul ca element fundamental și distinctiv în definirea unei culturi. Este firește de înțeles că din acest punct de vedere, accentul cade pe ceea ce este particular și distinctiv în cultură și nu pe elementele sale generale, integratoare. La întrebarea *ce este cultura?* el se ferește să dea o definiție de generalitate atotcuprinzătoare. Preferă să înceapă analiza problemei despre natura culturii cu afirmația că „fiecare societate de oameni posedă propria sa cultură distinctă, astfel că membrii unei societăți se comportă diferit de membrii *unei alte* societăți în anumite raporturi semnificative"[4].

Chiar dacă admitem teoretic posibilitatea ca două societăți să posede o totalitate identică de elemente de cultură, practic aceste elemente sînt astfel structurate încît complexele celor două culturi sînt complet deosebite în funcție

[1] R. Linton, *The Tree of Culture*, Alfred Knopf Inc., 1955, p. 29, apud Fr. Merill, *op. cit.*, p. 119.

[2] Vezi M. Mead, *Societes, traditions et techniques*, UNESCO, 1953, p. 13, apud P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophie*, p. 149.

[3] Asupra psihologiei behavioriste, vezi acad. M. Ralea și C. I. Botez, *Istoria psihologiei*, Editura Academiei, 1958, pp. 532—549.

[4] E. A. Hoebel, *The Nature of Culture*, în *Man, Culture and Society*, p. 168.

Scanned with OKEN Scanner

de integrarea şi asimilarea lor internă, potrivit cu anumite principii fundamentale dominante sau cu anumite sisteme de valori.

Culturile unor popoare diferite produc moduri de acţiune diferite. Factorul comportării are în concepţia lui Hoebel o importanţă esenţială pentru înţelegerea conceptului de cultură. Exemplele pe care le dă nu sînt însă de natură să situeze problema pe un teren rodnic de discuţie. Faptul că un om aparţinînd unei anumite populaţii băştinaşe din Oceanul Indian plînge copios cînd salută un prieten sau o rudă după o absenţă îndelungată, că un francez îşi sărută tovarăşul pe amîndoi obrajii, în timp ce americanul se mulţumeşte să-i strîngă mîna dreaptă, sînt fenomene de comportare care ne spun cîte ceva despre viaţa sufletească a unor popoare, despre unele aspecte ale psihologiei lor sociale; dar ele ne spun extrem de puţin despre esenţa culturii acelui popor şi cu atît mai puţin sau nimic despre esenţa culturii în general. E drept că autorul citat face o precizare importantă: „... cultura este mai mult decît o colecţie de frînturi izolate de comportare. Ea reprezintă norma totală, integrală, a trăsăturilor de comportare învăţate prin care se manifestă şi la care participă membrii unei societăţi“[5]. Şi cu toate acestea o atare concepţie rămîne îngustă şi insuficient explicativă a fenomenului analizat. Căci comportarea — nu atît sub formă de reacţii individuale, spontane, la anumiţi stimuli întîmplători şi de redusă semnificaţie, cît sub formă de tipuri sau modele de comportare[6] — constituită în procesul cunoaşterii, al muncii şi experienţei sociale, reprezintă într-adevăr un factor şi totodată un indice de cultură dar nu epuizează bogăţia şi complexitatea acesteia.

George Peter Mardock încearcă să depăşească viziunea parcelaristă, prea accentuată, a culturii pe care o implică comportamentismul, înlocuind comportamentul ca noţiune centrală prin care se defineşte cultura, cu cea de *obicei*. „Cultura este mai mult produsul învăţăturii decît al eredităţii[7]. Culturile lumii reprezintă sisteme ale obiceiurilor colective. Diferenţele ce pot fi observate sînt produsul cumulativ al învăţăturii maselor (*mass learning*[8])“. Mecanismul de însuşire a culturii nu se deosebeşte, în concepţia lui Mardock, de cel al satisfacerii nevoilor biologice. O atare definiţie a culturii nu este aplicată doar unor stadii primitive de dezvoltare a oricărei culturi. „O cultură constă din obiceiuri care sînt împărtăşite de membrii unei societăţi, fie aceasta un trib sau o societate civilizată“[9].

Obiceiurile unei societăţi care alcătuiesc, după Mardock, cultura sa sînt de două feluri: *obiceiurile acţiunii*, care sînt obiceiurile propriu-zise, şi *obiceiurile gîndirii*, care sînt un fel de idei colective ce nu pot fi observate direct, ci sînt

[5] E. A. Hoebel, *op. cit.*, p. 168.

[6] „În sens larg, cultura reprezintă o serie de modele integrate de comportare, dezvoltate din obiceiuri de masă. În viaţa socială normele care sînt modele de cultură, capătă un aspect normativ obligatoriu. Normativul constă dintr-un proces adiţional de «rar ar trebui să fie». Întregul proces de educare a copilului sau de «enculturation» a adultului constă în integrarea sa într-un complex normativ“ (*op. cit.*, pp. 171—172).

[7] Sub formă de valori constituite, elaborate, cultura nu este de loc produsul eredităţii, dacă acest termen are, cum credem că e corect, un înţeles exclusiv biologic. Despre *ereditate socială* putem vorbi într-un mod cu totul analogic, fără pretenţia unui concept sociologic propriu-zis.

[8] *How Culture Changes*, în *op. cit.* p. 247.

[9] *Ibidem*, p. 248.

Scanned with OKEN Scanner

sesizate prin intermediul limbii şi al comportării deschise (cunoaştere, credinţe religioase, valori sociale). Comportarea decurge din obiceiuri şi e subordonată acestora. Moduri de comportare —, cum ar fi eticheta, ceremonialul, tehnici de mînuire a obiectelor materiale —, sînt incluse în obiceiuri de comportare; dar comportarea reală este influenţată în mare măsură şi de starea fiziologică şi emoţională a individului, de identitatea acţiunilor sale şi de situaţii externe speciale. Şi deoarece niciodată două situaţii nu sînt identice, comportarea reală este variată chiar atunci cînd e izvorîtă din acelaşi obicei.

Dar admiţînd varietatea practic infinită, a comportărilor umane reale — şi nu a modelelor sau tipurilor de comportare relativ stabile şi constante — rezultă că în geneza şi structura comportamentului uman intră o mare doză de elemente *biologice* sau sociale *aculturale* şi ca atare este cu atît mai puţin îndreptăţită aprecierea sa că principalul (dacă nu singurul) element constituent al culturii este comportamentul.

Reducerea culturii la tipurile de comportament, neglijează, atunci cînd nu ignorează cu totul, nu numai cauzele obiective, în primul rînd cele sociale, de clasă, care determină comportarea oamenilor, dar şi factorul conştiinţă care cristalizează rezultatele cunoaşterii şi ale acţiunii. Se ajunge, ca în cazul lui H. S. Shapiro, la o noţiune extrem de vagă a culturii (forme de asimilare a comportării), incluzînd deci tot ceea ce face omul. El consideră, de pildă, că foamea, ca trebuinţă fiziologică, nu este un fenomen cultural, dar modurile de a dobîndi hrana, felurile hranei, metodele de a o procura fac parte din sfera culturii; tot astfel instinctul sexual are origine fiziologică dar formele sale de manifestare, modurile specifice de realizare în societăţile umane, „riguros vorbind, se includ în definiţia noastră a culturii“[10]. Este un exemplu de vulgarizare behavioristă, descriptiv pozitivistă a culturii.

E adevărat că omul se comportă întotdeauna ca o fiinţă culturală. De aceea şi în relaţiile de dragoste, esenţa „sa umană, socială, se dezvăluie în chip deosebit“. Subliniind unitatea organică dintre natural şi social în viaţa intimă a oamenilor, V. I. Lenin spunea că în ea „se manifestă nu numai ceea ce este dat de natură dar şi ceea ce este adus de cultură, indiferent dacă este ceva superior sau inferior“[11].

Important este totuşi să se distingă culturalul de biologic (natural), căci nu tot ceea ce face omul, nu toate elementele comportamentelor sale sînt aduse de cultură.

Richard Mc. Keon încearcă să folosească concluziile rezultate din concepţia behavioristă asupra culturii în motivarea teoretică a ideii sale despre stat ca o realitate superioară şi supraordonată în raport cu toate comportările, obiceiurile şi valorile umane. Pentru aceasta el avea nevoie însă de un concept universal al culturii, care să depăşească fragmentarismul şi îngustimea viziunii behavioriste. O definiţie care să depăşească cultura naţională şi să fie aplicabilă comunităţii mondiale, ar trebui să privească acest fenomen complex ca fiind egal, pe de o parte, cu schemele rezultînd din evoluţia istorică şi, pe de altă parte, „cu ansamblul habitudinilor recunoscute ca valabile într-o societate dată

[10] H. S. Shapiro, *Aspects of Culture*, 1957, pp. 19—20.
[11] *Amintiri despre Vladimir Ilici Lenin*, vol. II. pp. 483—484.

Scanned with OKEN Scanner

și ale căror urme se pot distinge în toate operele activității umane — politica și dreptul, arta și religia, cunoașterea intelectuală în toate formele sale"[12].

Pe temeiul acestei definiții, Mc. Keon distinge între ceea ce el numește *punctul de vedere social al culturii* (urmele materiale pe care le lasă idealurile în habitudinile și asociațiile oamenilor) și *punctul de vedere politic* (aplicarea practică a ideilor și idealurilor care permit a institui, conserva sau transforma comunitatea umană). Cultura presupune nu numai obiceiurile și credințele care-i unesc pe oamenii unei societăți date, determinînd atitudinile și tendințele lor, dar și concilierea armonioasă a acestora prin controlul statului. Distincția între aspectele sociale și cele politice ale culturii are în concepția autorului citat importante consecințe de ordin teoretic și practic; căci se conferă astfel o nouă importanță principiului subordonării față de stat a tuturor formelor de asociere și a valorilor culturale ca în statul lui Platon, sau în cel pe care-l avea în vedere Hegel. Morala, gusturile estetice, convingerile doctrinale își au fundamentul în societate, expresia lor constituie aspectul propriu uman al culturii dar finalitatea lor este politică. Complexele de valori tind a servi acțiunii, puterilor publice. În societățile evoluate una din sarcinile politice fundamentale este de a face astfel încît judecățile de valoare implicită în cultură să contribuie la soluționarea problemelor de organizare a comunității.

Să reținem deci o idee prețioasă din cele precedente: politicul este considerat, în genere, o coordonată a culturii, care ține de aspectul său dinamic, finalizator. Aspectele politice ale culturii sînt tocmai acelea care servesc organizării politice a societății. Universalismul acestei concepții, prin care se încearcă a depăși mărginirea și relativismul teoriilor behavioriste, este însă clădit pe o ficțiune: în societățile scindate în clase, concilierea armonioasă, prin *stat*, a intereselor umane este o ficțiune, o iluzie înșelătoare. Nici cultura nu este o realitate unitară, în ceea ce privește caracterul său social, de clasă și cu atît mai puțin putem vorbi de o asemenea realitate cînd e vorba de instrumentările și finalizările sale în organizarea și activitatea politică a societății care angajează cultura în primul rînd sub aspectul său ideologic.

Influențați de orientarea behavioristă, unii antropologi sau filozofi ai culturii pun însă accentul pe calitatea simbolică a culturii, pe valoarea sa de semnificație. „Cultura, scrie A. White, este o organizare a fenomenelor — *acte* (modele de conduită), *obiecte* (unelte, lucruri făcute cu ajutorul uneltelor), *idei* (credință, cunoaștere) și *sentimente* (atitudini, valori) —, care depind de modul de folosire a simbolurilor. Cultura a început atunci cînd omul a devenit un primat cu limbaj articulat care se folosește de simbol. Datorită caracterului său simbolic ... cultura este cu ușurință transmisă de la un organism uman la altul"[13].

Limbajul ca element constituent și totodată factor de cultură nu se reduce la emiterea de sunete, ci este un complex de semnificații, indispensabile în toate formele de acțiuni umane coordonate. A studia valoarea de simbol a elementelor culturale este o problemă importantă și ea poate să ne explice, pînă la

[12] Richard Mc. Keon, *La philosophie devant la diversité des cultures*, în *L'Originalité des cultures*, UNESCO, Paris, 1954, p. 11.

[13] *Culturological and Psyhological Interpretations of Human Behavior*, în „American Sociological Review", nr. 12; 186—698, 1947, p. 693, apud Fr. Merill, *op. cit.*, p. 118.

un punct, capacitatea de penetrație și perpetuare a culturii în ciuda tuturor vicisitudinilor istorice, rolul său de ciment al relațiilor umane. Istoria culturii este, într-un sens, istoria omului ca ființă umană creatoare de simboluri căci de sute de mii de ani ea s-a transmis într-o formă sau alta. În acest proces îndelungat unele elemente au dispărut, altele s-au modificat, iar altele s-au adăugat. „Cultura este deci, cum conchide White, un proces simbolic continuu, cumulativ și progresiv"[14]. Dar oricîtă valoare am conferi caracterului simbolic al culturii, nu-i putem reduce esența la acest caracter, care, de altfel, rămîne el însuși neexplicat în concepția lui White.

Un alt autor american — Carlton S. Coon —, reținînd valoarea simbolică a culturii, dezvăluie în definiția sa și alte elemente. Esența culturii rezidă, după acest autor, în *învățătură* care subsumează orice lucru învățat, spre deosebire de ceea ce am moștenit în plasma germinativă, ea fiind deci „suma totală a modalităților în care trăiește omul, transmise din generație în generație prin învățătură"[15]. Fără a avea un punct de vedere sintetic, integrator, Coon sesizează și el unitatea elementelor de cultură în care include: relații între oameni, activități de muncă, crearea și folosirea simbolurilor — vorbirea, muzica, arta plastică.

Unul dintre primii autori care a aplicat teoriile behavioriste la studiul realității sociale, a fost Pitirim Sorokin, care susține că cercetarea obiectivă a faptelor este incompatibilă cu judecățile de valoare. „Sarcina oricărui studiu științific este de a defini interrelațiile fenomenelor studiate așa cum se prezintă. Cea de apreciere (evaluare) este în întregime în afara cîmpului unui atare studiu"[16].

O asemenea dihotomie arbitrară între obiectivitate și judecata de valoare, este într-atît dezmințită de practica socială și de cea culturală artistică și științifică, încît nimeni nu o poate susține consecvent fără a cădea în contradicție cu datele cunoașterii și cu sine însuși. În lucrările ulterioare, Pitirim Sorokin și-a amendat el însuși, întrucîtva un atare punct de vedere exclusivist. Fiind nevoit să țină seama de motivațiile atît de diverse — nu exclusiv obiective —, ale acțiunii indivizilor, el pune accent pe noțiunea de *meaning* (semnificație — în l. engleză) ce caracterizează fenomenele umane și fără de care acestea nu ar fi decît fenomene fizice sau biologice. Dar aceasta înseamnă a depăși analiza cantitativă, a ține seama de calitatea lucrurilor, a le surprinde semnificațiile cu ajutorul teoriei. Însăși distincția pe care o operează în *Social and Cultural Dynamics* între *aspectul intern* — al experienței interne a spiritului, al valorii și semnificației — și cel *extern* — fenomene fizice sau organice, obiecte, evenimente, procedee — al culturii atestă o sensibilă schimbare de optică. De altfel elementele ce alcătuiesc exterioritatea culturii nu sînt culturale prin substanța lor naturală, fizică sau biologică, ci numai întrucît încarnează, realizează sau exteriorizează o experiență internă, purtătoare de semnificații. Despuiată de semnificație, o operă culturală devine un element natural, identic cu oricare

[14] *Ibidem*, p. 118.
[15] *The Story of Man*, New York, 1954, p. 5, apud Fr. Merill, *op. cit.*, p. 118.
[16] Pitirim Sorokin, *Comment la civilisation se transformé*, Librairie Marcel Rivière, 1964, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

altul. Venus din Milo, un bloc de marmură avînd anumite proprietăţi fizice şi chimice; o simfonie de Beethoven, o suită de vibraţii ale aerului. Semnificaţia devine deci hotărîtoare în definirea culturii. Civilizaţia sau cultura este „totalitatea semnificaţiilor, a valorilor şi a normelor care sînt cele ale indivizilor în interacţiune reciprocă şi totalitatea instituţiilor care obiectivează, socializează şi transmite semnificaţia"[17]. Aşadar, obiectivitatea nu mai este opusă valorii şi semnificaţiei ca domenii distincte şi opuse.

În cartea sa, *Society, Culture and Personality,* P. Sorokin formulează ideea unităţii între cei trei factori ce alcătuiesc o „inseparabilă trinitate". „Nu există cultură fără societate şi nici societate fără cultură, după cum nu există personalitate fără cultură". Personalitatea are o structură social-culturală şi ca atare fenomenele sociale sau socio-culturale sînt ireductibile la fenomene psihologice. Noţiunea de socio-cultural are o mare însemnătate în concepţia sa, căci din ea derivă alte noţiuni cum ar fi: *spaţiul socio-cultural,* alcătuit din structuri calitative, cu totul diferite de spaţiul abstract; *timp socio-cultural,* în relaţie cu mediul social, deosebit de timpul uniform al ştiinţelor fizice; *sistemele socio-culturale* ai căror agenţi principali sînt *grupele sociale* produse ca un rezultat al interacţiunii indivizilor, al căror nucleu central este alcătuit din *semnificaţii,* din *valori* şi *norme,* obligatorii în sistemul grupului.

În comunicarea prezentată la Congresul Internaţional de Sociologie de la Evian, Pitirim Sorokin, menţionînd caracterul finalist, normativ, axiologic, supraorganic al fenomenelor social-culturale, subliniază ideea că aceste fenomene iau trei niveluri diferite de realizare: un nivel *exclusiv finalist ideologic,* existent în minte, un nivel *comportamental,* realizat în acţiuni-reacţiuni finaliste faţişe ale indivizilor care interacţionează; şi un nivel *material* obiectivat *prin* şi solidificat *în* mediile biofizice care îl vehiculează. Mai departe, Sorokin arată că toate fenomenele social-culturale au aspecte *materiale, sociale şi personale.* De aici teoria despre *sistemele culturale, a sistemelor sociale şi a sistemelor de personalitate integrată şi tipuri de personalitate neintegrată şi dezintegrată*[18].

Ideea că personalitatea nu există decît ca o manifestare şi produs al mediului socio-cultural merită a fi subliniată. În raport cu acest mediu, timpul şi spaţiul dobîndesc dimensiuni noi. Care sînt însă elementele alcătuitoare ale mediului socio-cultural, în ce mod se structurează şi îşi direcţionează mişcarea, interrelaţia sa complexă cu personalitatea, nu se demonstrează convingător căci aceasta presupune o înţelegere materialist-ştiinţifică a societăţii, în general, a practicii sociale şi culturale în particular. Pentru P. Sorokin cea mai importantă lege a domeniului socio-cultural este aceea a integrării mai mult sau mai puţin complexe care se realizează prin simple asamblări sau sisteme, acestea din urmă fiind singurele care asigură adevăratele sinteze culturale.

Aşadar, un alt *sistem referenţial* în cadrul căruia cultura îşi dezvăluie sensurile sale proprii este cel al *raportului dintre om* şi *om,* care se manifestă prin *comportament* şi *semnificaţie.* Într-o interpretare foarte largă, comportamentul se referă la toate atitudinile şi reacţiile omului în interacţiune cu mediul său de

[17] Pitirim Sorokin, *op. cit.,* p. 18.
[18] Idem, *Diversitate şi unitate în sociologie,* în vol. *Sociologia contemporană,* Editura Politică, Bucureşti, 1967, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

viaţă. Comportarea ca act este în primul rînd o manifestare umană externă, o modalitate de raportare a omului la semenii săi, un complex de reacţii faţă de ceilalţi oameni în colectivul de muncă, în familie, pe stradă, în instituţii sau localuri publice, în toate mediile sale de existenţă. Dar întotdeauna ea ne dezvăluie un fond intelectual afectiv intern, este ca o carte deschisă, prin care putem pătrunde, fie şi parţial, în ceea ce am putea numi *cultura subiectivă* a individualităţilor umane. Comportamentul este astfel o modalitate prin care se realizează confluenţa subiectivului şi obiectivului, a idealului şi realului în actul de cultură. Ar fi însă exagerat să calificăm orice manifestare psihică, orice comportament uman, ca fenomene culturale. Culturale sînt doar acele acte de comportament care definesc o *personalitate* şi întruchipează sau dau naştere unor semnificaţii susceptibile de generalizare socială ori transmitere în timp.

CAPITOLUL 4

PRIVIRE CRITICĂ ASUPRA UNOR TEORII IDEALISTE DESPRE VALOARE

„Cercetarea valorii este tot atît de veche ca şi reflexiunea. Nu există de loc filozofie care să nu implice un răspuns la această problemă".

(LOUIS LAVELLE)

Lumea valorilor „este un şantier invizibil în care se prepară schimbările de decor ale lumii vizibile".

(C. BOUGLÉ)

În istoria reflexiunii filozofice cercetarea valorii a fost delimitată adesea la anumite valori: etice, religioase, juridice, mai rar referindu-se la *conceptul de valoare* în generalitatea sa. Chiar atunci cînd, în aparenţă, se definea valoarea în general, sensul avut în vedere era cel etic. „Valoarea perfectă este de a face fără martori ceea ce eşti capabil să faci faţă de toată lumea"; „Valoarea perfectă şi poltroneria perfectă sînt două extreme la care se ajunge rareori" *(La Rochefoucauld)*. „Valoarea poate îmbina toate formele; ea este generoasă sau brutală, stupidă sau luminată, furioasă sau liniştită după sufletul care o posedă" *(J. J. Rousseau)*.

Toate aceste propoziţii relevă influenţa axiologiei asupra unor fenomene etice şi psihologice.

Stephan C. Pepper apreciază „teoria valorii" ca denumirea comună pentru o serie de probleme abordate de un grup de discipline ce se ocupă de valori particulare: etica, estetica, economia, ştiinţele politice, antropologie şi sociologie, reunind adică acele probleme ce le sînt comune. Pentru a opera cu succes în masa eterogenă a faptelor axiologice, el stabileşte şi unele metode de cercetare, cum ar fi *metoda generalizării, metoda reducerii, metoda excluderii*[1].

Cercetarea valorii ca atare, ţinînd seama de determinările cele mai generale ale acestui concept, comune tuturor formelor de valoare, aparţine timpurilor moderne. Problema fundamentală a axiologiei — căci trebuie să aibă şi această disciplină relativ autonomă o problemă fundamentală — este pusă destul de clar şi răspicat de Jean Pucelle: „... valorile există ele obiectiv sau sînt proiecţia dorinţei mele? Se impun omului sau sînt date printr-un act de creaţie? Problemă centrală a oricărei axiologii şi care ... pare a nu admite decît două soluţii opuse: *obiectivistă* (valorile sînt date, absolute); *subiectivistă* (valorile

[1] St. C. Pepper, *The Source of Value*, University of California Press, 1959, p. 8.

sînt create, relative). Trebuie să spunem că doresc lucrurile pentru că sînt bune sau că ele sînt bune pentru că le doresc?"[2].

Iată-ne puşi, printr-o terminologie nu întru totul adecvată, dacă nu în miezul unei problematici ştiinţifice a axiologiei, în cel al unei dezbateri ideologice aproape seculară. Dar cum prezenta carte nu este şi nu doreşte să fie o lucrare de axiologie, ci de filozofia culturii, mă voi limita la unele reflexii necesare pentru o mai clară conturare a temei sale de bază.

Louis Lavelle, care a întreprins cea mai întinsă şi migăloasă cercetare în problema valorii în anii postbelici, scrie că evenimentele celor două războaie mondiale, ideea însăşi a destinului uman atît de actuală pentru toate conştiinţele îndreaptă atenţia asupra problemei semnificaţiei vieţii, a scopurilor pe care ni le propunem în activitatea noastră. Este ceea ce impulsionează, între altele, studiul sistematic al valorilor ca atare, în generalitatea lor şi în raport cu nevoile şi aspiraţiile omului în viaţa sa socială, intelectuală, morală sau afectivă. Este poate domeniul în care s-a acumulat cea mai mare cantitate de idei confuze şi divergenţe, de neclarităţi şi obscurităţi, deşi nu lipsesc contribuţii realiste şi raţionaliste, uneori remarcabile, de care trebuie să ţină seama orice cercetător serios al problemei.

O atare situaţie l-a făcut pe Georges Goriély să afirme în *Philosophie des valeurs* (o cronică a anilor de după război, publicată într-un volum U.N.E.S.C.O., apărut încă în 1950), că reflexiunea asupra valorilor poartă amprenta climatului de efervescenţă, dar totodată de confuzie intelectuală şi morală în care a luat naştere. Nu numai că filozofia valorilor nu constituie o şcoală de gîndire — scrie el mai departe — dar nici nu există o manieră specific axiologică de a aborda problemele. La drept vorbind totul ar trebui clarificat în materie de filozofie a valorilor. Ieşită din economia politică, adică dintr-o perspectivă strict utilitaristă asupra acţiunii umane, această noţiune a devenit la R. Le Sénne sinonimă cu d-zeu; unii cred a putea face din valori un obiect precis de studiu şi cunoaştere, alţii neagă orice posibilitate de cunoaştere axiologică şi nu văd în ele decît manifestări trăite ale libertăţii şi transcendenţei. Şi, adăugăm noi, mozaicul atît de pestriţ al ideilor despre valoare şi cultură nu se explică decît parţial prin complexitatea şi polivalenţa maximă a acestor concepte atît de greu descifrabile în integritatea şi mai ales în corelaţia şi interpătrunderea lor. Cauza fundamentală rezidă în orientarea idealistă şi metafizică a celor mai multe din încercările făcute în acest sens.

Una din cele mai grele pietre de încercare pentru o teorie a valorilor constă în a distinge între relativitatea istorică şi de clasă a valorilor şi generalitatea sau permanenţa lor umană. Unii au putut fi induşi în eroare de demagogia fascistă care relativiza pînă la anihilare şi punea sub semnul întrebării mai toate valorile mari ale trecutului (atunci cînd nu le denatura cu totul înţelesul), crezînd a avea de-a face cu o poziţie critică, înnoitoare faţă de tot ce este anchilozat şi perimat. Cei mai mulţi au înţeles însă că atitudinea faţă de trecut nu este constructiv-critică ci nihilistă, iar alternativa prezentului şi viitorului nu este o „ordine nouă" de valori ci o „barbarie nouă" — dacă se poate spune aşa —, care le întrece pe toate cele cunoscute în istorie. În asemenea împrejurări, gîn-

[2] Jean Pucelle, *Études sur la valeur. La source des valeurs. Les relations intersubjectives*, Emmanuel Vitte editeur, Lyon-Paris, 1957, vol. I, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

direa raţionalistă, care accentua asupra a ceea ce este generalitate umană în cultura trecutului, îndeplinea o operă progresistă. Dar problema nu poate fi soluţionată ştiinţific decît dacă idealul, la care ne raportăm pentru a reînnoi valoric existenţa şi conştiinţa noastră, este el însuşi investit cu o mare bogăţie de experienţă şi cunoaştere ştiinţifică, cu o mare forţă de penetraţie în destinul umanităţii.

Unul din neajunsurile gîndirii filozofice burgheze constă în aceea că filozofia valorilor (axiologia) a fost elaborată de cele mai multe ori paralel şi independent de filozofia culturii şi civilizaţiei. Chiar în ampla lucrare *Traité des valeurs* (2 volume mari) a lui Lavelle, care cuprinde o problematică deosebit de bogată, punctul de vedere al filozofiei culturii este implicat, fără a constitui însă un principiu metodologic, un termen central de referinţă. În alte lucrări, viziunea culturalistă a problemei se limitează aproape la un paragraf consacrat *valorii culturale,* alături de altele privind valorile juridice, politice, etice, istorice, estetice, religioase, ca şi cum toate acestea nu ar fi de asemenea valori culturale, a căror constituire şi dezvoltare urmează aceleaşi principii care guvernează, în general, actul creator de cultură.

Pe de altă parte, în lucrările consacrate filozofiei culturii, perspectiva axiologică nu apare ca un factor menit să pună în lumină modul de constituire şi evoluţie a elementelor culturii.

O încercare de a depăşi o asemenea tratare tradiţională, neintegratoare a problemelor amintite găsim în lucrarea citată a lui Jean Pucelle, care întreprinde o analiză a conceptelor *valoare-cultură-civilizaţie* în corelaţia şi întrepătrunderea lor.

Majoritatea teoriilor despre valoare admit, într-un fel sau altul, că termenii de constituire a valorii sînt subiectul şi obiectul, valoarea este declarată o rezultantă sau cel puţin o implicaţie a raporturilor dintre subiect şi obiect. Petre Andrei, de pildă, afirma că valoarea „nu este altceva decît o relaţie funcţională a unui subiect şi a unui obiect", că ea „se naşte printr-o reciprocitate funcţională activă a subiectului cu obiectul"[3].

Pentru a înţelege sensul unei anumite concepţii despre valoare trebuie precizată însă natura acestei relaţii. Orice teorie a valorii ia în considerare prezenţa acestor termeni, dar numai axiologia materialist-dialectică este în stare să explice ştiinţific mecanismul obiectiv şi subiectiv al constituirii valorilor.

Întrebarea greşit pusă de la care pleacă unele teorii burgheze despre valoare e următoarea: este valoarea calitatea unui obiect oarecare sau un fenomen pur subiectiv, aparţine ea unui lucru în afara oricărei relaţii cu activitatea practică şi de cunoaştere a subiectului sau e produsul dorinţei noastre, o funcţie psihică ocazionată de trebuinţe şi tendinţe pur subiective, reacţie subiectivă la senzaţia sau reprezentarea unui lucru? În felul acesta, cercetarea şi reflexia filozofică sînt împinse pe o pistă greşită iar soluţiile la care se ajunge nu pot fi decît, total sau parţial, false.

[3] Petre Andrei, *Filozofia valorii,* Buc., 1945. p. 27.

„...Dacă valabilitatea valorilor s-ar restrînge la unicul moment de fulgerare a dorinței atunci nu s-ar mai putea vorbi de nici un fel de cultură omenească".

(TUDOR VIANU)

Interpretarea subiectivist-psihologistă se caracterizează prin aceea că *valoarea este apreciată ca o funcție sau ca o proprietate a spiritului, ca o dispoziție inerentă a facultăților subiective ale omului* (denumirile pot diferi de la o școală la alta, dar deosebirile reale sînt mult mai puțin însemnate decît par la prima vedere). Raportul subiect-obiect este privit doar ca o „formă fenomenală" a valorii, nu izvorul acesteia care s-ar afla în constituția psihică a indivizilor.

Franz Brentano — în legătură cu care L. Lavelle ne spune că este imposibil să înțelegem dezvoltarea teoriilor moderne ale valorii în Austria și Germania fără a ține seama de influența considerabil exercitată de opera sa — ratașează valoarea la ceea ce el numește *conștiința intențională.* Valoarea aparține acestei conștiințe, mai exact funcției emoționale a spiritului uman.

Este destul de răspîndită tendința de a raporta valoarea (ca geneză) nu la întreaga subiectivitate umană, ci la latura afectivă sau la cea volitivă a personalității (simțire, emoții, sentimente, dorințe). Valoarea este de domeniul sentimentului și a voinței — susține Lavelle. Reciprocitatea dorinței și a dezirabilității este mișcarea valorii care oscilează fără încetare între subiect și obiect. Dar capacitatea noastră de a dori este limitată; de aceea trebuie făcută o distincție între *dorința reală* — măsură cantitativă a valorii — și *dorința posibilă* — măsură calitativă a valorii. Dorința reprezintă însă un prim pas în depășirea sensibilului pe drumul care duce la valoare. Eul care dorește trebuie să se detașeze însă și mai mult de materia sensibilă a dorinței sale, să judece propriile sale dorințe; intervenția rațiunii purifică dorința universalizînd-o, eul devine conștient de acțiunile sale. Dorința implică însă *preferința,* actul cel mai comun al vieții cotidiene, baza fiecăruia din demersurile noastre și a fiecăreia din judecățile noastre. Dorința trebuie ratașată la un anumit scop particular și tocmai acesta generează preferința care reclamă o angajare mai profundă a spiritului decît în cazul dorinței, fiind nevoită să țină seama nu numai de libertatea și interesele eului propriu dar și de ceilalți. Tocmai de aceea influența educativă a societății caută a se exercita cu deosebire asupra preferințelor, prin intermediul cărora poate fi modificată sau înnobilată lumea mai intimă a dorințelor.

Mai presus de preferință se află însă un alt act al spiritului, menit s-o justifice și s-o legitimeze, s-o raporteze la valoare — *intervenția reflexivă a rațiunii.* Căci o dorință care nu ar exprima decît natura mea individuală este o negare a valorii. Dimpotrivă, subordonarea individului la un principiu care-l depășește este o exigență și o punere a valorii. Toate caracterele valorii se degajă din analiza preferinței. Preferința merge de la persoană la lucruri. Preferința situează spontan valorile după o scară mai mult sau mai puțin preferabilă[4].

[4] Vezi și Wesley Piersol, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle,* Editions Vitte, 1959, pp. 29—30.

Scanned with OKEN Scanner

Însăşi *judecata de valoare* nu este decît o preferinţă sau o *judecată de preferinţă* care se orientează după o *ordine ierarhică* ce exprimă mai pregnant activitatea valorizantă a subiectului (a voi, a examina, a discerne, a compara, a decide), discernămîntul operat de el asupra valorilor. Prin judecata de valoare subiectul se afirmă capabil de a discerne ceea ce îi convine şi ceea ce nu-i convine, utilul de vătămător, adevărul de fals, frumosul de urît, *de a discerne deci valorile fără a avea nevoie nici de a şti, nici de a argumenta.*

Să deschidem o paranteză pentru a ne opri puţin la ultima idee. Există o solidaritate a tuturor valorilor — care şi ele trebuie gîndite — aşa cum există o solidaritate a tuturor cunoştinţelor. Dar în timp ce *judecata de cunoaştere* îmbrăţişează şi organizează totalitatea realului pe plan orizontal, *judecata de valoare* stabileşte o scară verticală de grade inferioare şi superioare, după scopurile pe care ni le propunem. Să admitem. Dar cum poate judecata de valoare îndeplini o atare funcţie fără a avea nevoie de cunoaştere şi demonstraţie?

Judecata de valoare nu-şi poate avea în sine însăşi justificarea, validitatea, independent sau chiar în opoziţie cu judecata de cunoaştere (termenul nu e fericit ales deoarece şi judecata de valoare are funcţii de cunoaştere).

A spune că judecata de valoare este acel tip de judecată al cărei predicat este o valoare-adjectiv, înseamnă a defini existenţial un tip de judecată. Dar ea necesită, de asemenea, pe de o parte, o întemeiere gnoseologică, iar pe de altă parte o legitimare axiologică. Formulînd o judecată de valoare asupra funcţiei însăşi a judecăţilor de valoare, exprimînd nu numai ceea ce *ele sînt* dar şi ceea ce *trebuie să fie*, vom spune, împreună cu Pucelle, că aceste judecăţi au rostul de a institui şi valida lumea mişcătoare a valorilor ideale; sînt judecăţile apreciative ce se aplică nu existentului ca atare sau subiectului ca atare, ci relaţiei lor creatoare şi universului valorilor culturale. „Ceea ce distinge o judecată de realitate de judecata de valoare este că una pune raportul lucrurilor între ele iar cealaltă raportul lor cu eul“[5].

Judecata de valoare cu un grad mai mic de generalitate are deci şi ea nevoie de o legitimare nu numai în sfera judecăţilor de existenţă dar şi cu ajutorul judecăţilor de valoare categoriale, de cea mai largă generalitate.

Stephan C. Pepper vorbeşte chiar de o *şcoală a judecăţii de valoare*, ca o direcţie de interpretare a valorii, născută din critica şcolii intuitive şi caracterizată prin străduinia de a detaşa valorile de cîmpul empiric unde ele sînt identificate cu proprietăţi empirice, observabile. Dar „eroarea naturalistă“ este substituită prin alta: „eroarea hipostazierii“, prin procedeul dogmatic al hipostazierii unei calităţi simple şi universale în stare să justifice şi să legitimeze întregul cîmp al valorilor.

Revenind la Lavelle, este evidentă străduinia sa de a nu limita funcţia axiologică a spiritului la dorinţă, la o însuşire atît de subiectivă a eului, de a depăşi deci subiectivismul prin punerea problemei în termeni mai obiectivi. Dar „obiectivitatea“ obţinută se înscrie totuşi, fundamental, în universul afectiv şi volitiv al subiectului.

[5] Jean Pucelle, *op. cit.*, vol. I, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

În cazul interpretărilor subiectivist-psihologiste, criteriul principal al valorii devine sentimentul de plăcere sau neplăcere, de aprobare sau dezaprobare, dorința de a obține ceva. Petre Andrei observa pe bună dreptate că dacă valoare este numai dorință, urmează că o dată cu încetarea dorinței subiective, încetează și valoarea. Deci admițînd dorința ca bază a valorii, am subiectiviza și relativiza la limită toate valorile și am ajunge astfel la haos de valori.

În comunicarea ținută în 1937 la *al IX-lea Congres Internațional de Filozofie*, Tudor Vianu spunea: „Pentru punctul de vedere al unui psihologism consecvent, cultura omenească nu poate fi decît o colecție de generalități convenționale"[6].

În diferite variante, cu deosebiri de nuanțe, se afirmă că valoarea este o realitate psihică, independent de orice considerație asupra validității sale, un fenomen pur subiectiv. Așadar, constituirea valorii nu presupune un act de creație, guvernat de anumite legi, ci doar un act de alegere, de preferință.

Pentru a evita relativismul total la care duce în chip firesc poziția subiectivistă s-au făcut uneori și vagi referiri la *factorul social* (de exemplu, *atmosfera socială* la Schmoller), care însă nu are niciodată vreun rol determinant. Cel mai adesea se încearcă evitarea concluziei relativiste prin postularea unui *element apriori* în însăși lumea subiectivă a afectelor: *dispoziția de valoare*, invariabilă pentru toți indivizii — *preformismul psihologic* al valorii a lui M. Scheler. O *dispoziție inerentă a spiritului* care nu este pur și simplu o stare psihologică (căci aceasta ar însemna o revenire la relativismul de care se străduiesc să scape), ci are o formă fenomenală de manifestare, raportul funcțional al *unui subiect cu un obiect*, — este deci un principiu activ care asigură trecerea de la experiență particulară în care e sesizată valoarea, la generalitate și de la personal la impersonal; sau *acel apriori emoțional* implicat în experiența despre noi înșine, la care se referă Brentano, susceptibil a ne da, prin analize interioare, valori absolute. Firește că toate tentativele de a evita alunecarea spre relativismul extrem sînt analoge cu încercările multor subiectiviști de a se salva de la solipsism cu ajutorul idealismului obiectiv. Într-adevăr, termenii la care se recurge pentru a asigura valabilitatea universală și obiectivitatea unor valori raportate, în geneza și esența lor, doar la dorințele subiective ale individului, sînt luați din recuzita idealismului obiectiv, chiar dacă primesc o coloratură psihologizantă.

Din punctul de vedere care ne interesează în această lucrare, trebuie să spunem că valorile despre care vorbesc subiectiviștii nu sînt valori ci însușiri mai mult sau mai puțin constante ale psihicului uman și ale celui animal. Chiar dacă admitem o folosire convențională a acestui termen în științele psihologice sau biologice, este falsă teza că „orice activitate a sentimentului are ca urmare valoarea" (Schmoller).

[6] Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Cugetarea, Buc., 1942, p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

IDENTIFICAREA VALORII CU REALITATEA; VALOAREA CA LUCRU OBIECTIV

„Valorile sînt pentru unii gînditori însuşiri ale lucrurilor sau chiar lucrurile care au aceste însuşiri, pentru alţii ele nu par a fi decît expresia afectivă a unei realităţi".

(TUDOR VIANU)

O altă direcţie, mai puţin răspîndită, de interpretare a valorilor este aceea potrivit căreia *valoarea este o calitate inerentă, intrinsecă a lucrurilor.* John Locke afirmă că valoarea este „capacitatea unui lucru de a servi unei trebuinţe sau plăceri ale vieţii omeneşti", iar Condillac, considera că „valoarea lucrurilor este fondată pe utilitatea lor sau pe întrebuinţarea pe care le-o putem da". Şi în acest caz avem a face cu raportul subiect-obiect (care este fundamental atît pentru gnoseologie, cît şi pentru axiologie), dar purtătorul valorii nu mai este subiectul sau anumite însuşiri, facultăţi ale acestuia, ci obiectul însuşi, indiferent dacă valoarea este sau nu recunoscută. Filozoful danez Höffding ne spune că valoarea este „proprietatea unui obiect, fie de a procura o satisfacţie imediată, fie de a servi ca mijloc pentru procurarea sa"[7]. Alteori valoarea este considerată doar ca *posibilitatea* unui lucru de a satisface o trebuinţă.

Această concepţie are meritul de a pune accentul pe rolul însuşirilor *reale* ale obiectelor în construirea valorilor, dar identificînd valoarea cu înseşi aceste însuşiri, formate spontan, fără intervenţia omului, se face — cred eu —, o confuzie între *valoare* şi *calitate.* Este adevărat că, în vorbirea obişnuită, cuvintele valoare, calitate, virtute sînt folosite în sensuri apropiate; dar nu putem admite, riguros vorbind, că, spre exemplu, apa, chiar şi pentru un însetat în deşert este valoare. L. Lavelle înţelege just prin calitatea unui lucru ceea ce-i aparţine, ceea ce îl defineşte şi-l face ceea ce este, esenţa sa constitutivă.

Empirismul axiologic nu neagă deci valoarea, dar o reduce la un obiect de experienţă, dîndu-i totdeauna un conţinut pozitiv. *Concepţia pragmatică* a valorii este un „empirism al acţiunii", care se substituie „empirismului obiectului". Termenul principal de referinţă în definirea valorii devine interesul. Valoarea însăşi constituie interesul suprem, arbitrul tuturor celorlalte. Valoarea, ca şi adevărul, nu serveşte pentru ridicarea conştiinţei la nivelul universalităţii ci o reduce la limitele utilităţii individuale. Dacă numai succesul, reuşita contează, orice mijloc este bun pentru a-l obţine. Valoarea nu rezidă în obiect, nici în *acţiunea* prin care subiectul se angajează în lume, singurul său criteriu şi unica justificare constînd în succes.

Trebuie spus, în opoziţie cu această teză, că identificarea valorii cu realitatea însăşi este doar acel moment care defineşte un punct limită de echilibru între subiect şi obiect şi care nu se menţine decît prin *acţiune.* Mereu însă efortul de cunoaştere tinde să rupă acest echilibru, separînd şi opunînd din nou subiectul şi obiectul; în această dialectică a interiorităţii şi exteriorităţii, al obiectivităţii şi subiectivităţii axiologice, valoarea e concepută alternativ ca identică cu realul şi ca putere capabilă de a o crea şi funda. Sesizînd această dialectică, R. Polin nu depăşeşte totuşi metafizica idealistă a filozofiei creaţioniste atunci cînd ori-

[7] *Philosophie de la religion,* Alcan, 1908, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

ginează *obiectivitatea axiologică*, în primul rînd, în *absolutul divin* și apoi în realitatea efectiv exterioară, și în omul creator în acțiunea și cunoașterea sa, fie meditată și transcendentală, fie imediată și intuitivă, omul ca membru și produs al grupului social.

Este o inconsecvență care explică și modul oscilant de interpretare a principiului transcendenței, atît de necesar pentru a legitima existența valorilor; sau se admite o *realitate axiologică obiectivă*, transcendentă spiritului uman și incomprehensibilă acestuia (care nu este, cum scrie însuși Polin, decît o fantasmagorie imaginară trezită de prezența acelui *devoir être posibil);* sau principiul transcendenței se manifestă într-un act de creație (divin sau uman) care generează o pluralitate de ordin axiologic[8].

Experiența transcendentului nu are, într-o nouă viziune, nimic teologic sau religios. Nu este vorba de o întrerupere a ordinii naturale printr-o intervenție supranaturală, ci o experiență cotidiană, specific-umană, a creației. „A explora dimensiunea transcendenței, concepută nu ca atribut al lui Dumnezeu, ci ca atribut al omului, aceasta nu înseamnă a pleca de la ceva care există în lumea noastră pentru a tenta zadarnic să dovedim existența a ceea ce nu ar exista decît într-o altă lume, ci înseamnă pur și simplu a explora toate dimensiunile realității umane"[9].

Cunoscutul discipol și continuator al lui Durkheim, C. Bouglé se întreba dacă între valori și realități distanța e chiar atît de mare cum pare la prima reflecție. Valorile, într-un sens, nu sînt ele însele realități? În toate judecățile noastre plecăm de la lucruri (care nu trebuie înțelese într-un sens limitat, exclusiv sensibil. Tocmai de aceea este irealizabilă sarcina iconoclaștior de felul lui Nietzsche, care-și propun să distrugă întreaga tablă de valori.

Ideea dominantă a ultimelor scrieri ale lui E. Durkheim poate fi formulată astfel după Bouglé: societatea este esențialmente creatoare de ideal. Prin proprietățile sale, prin forțele proprii care se degajă din comunitatea umană, se explică caracterele acestor mari magnete ce se numesc valori; nici proprietățile lucrurilor, nici facultățile indivizilor nu ar fi suficiente pentru a le explica. Valorile sînt *obiective* pentru că sînt *imperative*, și sînt *imperative* pentru că sînt *colective*[10].

În același spirit ținînd seama de forța obiectivă și transformatoare a valorilor, Bouglé definește însăși lumea valorilor „un șantier invizibil în care se prepară schimbările de decor ale lumii vizibile"[11].

A considera valorile ca *fapte obiective*, integrate în societate, înseamnă, după M. Duverger, a depăși o dificultate de atîtea ori menționată: relațiile umane nu se bazează doar pe fapte pozitive, colective, ci și pe judecăți de valoare; acestea s-ar opune însă unui studiu științific al vieții sociale, bazat pe judecăți de fapt. Valorile unei societăți sînt însă tot o categorie de fapte susceptibile de explicare și analiză științifică. În concepția sa un asemenea studiu este condamnat să rămînă la suprafața lucrurilor, fără a pătrunde în semnificația lor mai profundă[12].

[8] R. Polin, *La création des valeurs*, P.U.F., 1952, p. 37.
[9] R. Garaudy, *Pour une discussion sur le fondement de la morale*, în „La nouvelle critique", nr. 160, 1960, p. 26.
[10] C. Bouglé, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Librairie Armand Colin, 1922, pp. 15—16.
[11] *Ibidem*, p. 9.
[12] M. Duverger, *Introduction de la sociologie politique*, Paris, 1962—1964, pp. 9—10.

Scanned with OKEN Scanner

TEORIA AUTONOMISTĂ A VALORII ŞI CULTURII

„Cît timp nu sîntem siguri că cunoaştem toate valorile culturale ale unui popor, va trebui să ne ferim a ne pronunţa dacă este sau nu un popor istoric sau cultural".

(HEINRICH RICKERT)

A treia direcţie în explicarea originii şi esenţei valorilor o constituie *teoria autonomistă*, reprezentată mai ales de *idealismul transcendental neokantian.* Ea se caracterizează prin hipostazierea valorilor, ruperea lor de lumea reală şi de subiectivitatea umană. *În acest caz, filozofia valorii trebuie să studieze valorile independent de realitatea în care sînt concretizate, deci ca esenţe autonome, absolute.*

CUNOAŞTERE ŞI VALOARE, ISTORIE ŞI CULTURĂ ÎN CONCEPŢIA LUI H. RICKERT

„Fundamentul concepţiilor filozofice, etice, estetice etc. ale neokantienilor îl constituie teoria lor despre valori şi cultură, care a exercitat o mare influenţă în gîndirea contemporană.

Punctul de plecare al axiologiei neokantiene se află în opera lui Kant în tezele despre anatomia eticului şi esteticului"[13].

Al. Boboc subliniază ideea cea mai fecundă a kantianismului şi baza filozofiei moderne a culturii: *progresul omenirii este cultural-istoric şi are un caracter necesar.* El citează cuvintele lui Rickert: „Cultura este esenţa bunurilor pe care le preţuim datorită *valorii* lor. De aceea, reprezentarea privind esenţa lor trebuie să ne fie oferită de o filozofie a valorilor care caută înainte de toate să înţeleagă orice domeniu particular al valorilor în specificul său. Tocmai această sarcină şi-a asumat-o Kant pretutindeni: în teoria ştiinţei, în etica sa, în filozofia sa a artelor şi în teoria sa a vieţii religioase. Credem deci că este suficient să-i urmăm ideile şi să le dezvoltăm mai departe, pentru a înţelege cum trebuie unificate toate valorile culturale şi bunurile culturale ale vieţii ştiinţifice, politice şi economice, artistice şi religioase într-un întreg cultural închegat, pentru a ajunge apoi la o atotcuprinzătoare filozofie a culturii, întemeiată pe ideile lui Kant"[14].

Principalul reprezentant al acestei direcţii în filozofia valorilor este H. Rickert care analizează *conceptul valorii* mai cu seamă din unghiul de vedere al gnoseologiei şi filozofiei istoriei. El consideră că nici un demers al gîndirii în sensul generalizării, al constituirii noţiunilor istorice prin distingerea dintre esenţial şi neesenţial, nu este posibil fără a recurge la conceptul valorii. Rickert este, împreună cu W. Wiendelband, întemeietorul şcolii germane neokantiene a filozofiei valorilor. Pentru el, valoarea nu poate deriva din subiect ci aparţine sferei obiectului, dar nu al obiectului în sens gnoseologic, care ne este dat prin experienţă sensibilă şi, în genere, prin cunoaştere. Simmel vorbea în acest sens

[13] Al. Boboc, *Kant şi neokantianismul,* Editura Ştiinţifică, Buc., 1968, p. 333.
[14] H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur,* Tübingen, j.c.B. Mohr, 1924, p. 7, apud Al. Boboc, *op. cit.,* p. 294.

despre un al treilea domeniu. În concepţia lui Rickert, „obiectul logic, al esteticii şi al religiei nu sînt entităţi metafizice, experienţe suprasensibile, esenţe imuabile, ci *valori*. Despre ele nu se poate spune că există, ci numai că au o valabilitate. Valorile nu ocupă un loc în spaţiu, nu se nasc şi nu mor; ele sînt eterne"[15].

Valoarea este deci un principiu etern şi absolut care trebuie să motiveze, să confere valabilitate oricărei cunoştinţe istorice. Tocmai în acest atribut al generalităţii, care nu decurge nici din subiect, nici din obiectul empiric, rezidă funcţia principală a valorilor: a fundamenta întregul univers al cunoştinţelor despre om şi societate. Pentru ca o reprezentare istorică să aibă un caracter ştiinţific, obiectul ei trebuie raportat la o valoare general valabilă. Generalitatea valorilor poate fi faptică sau normativă. *Generalitatea normativă* este de ordinul imperativului categoric kantian, cea *faptică* se referă la aceea că omul va sta întotdeauna în centrul realităţii care constituie obiectul reprezentării istorice. Însuşi interesul istoric, faţă de o realitate, este condiţionat de interdependenţa acesteia cu esenţa sufletească creatoare de valori. „Obiectul principal la care sorierea istorică raportează toate faptele, este întotdeauna evoluţia vieţii sufleteşti a omului"[16].

Dîndu-şi seama de caracterul vag al acestei noţiuni, Rickert ţine să-i precizeze conţinutul, arătînd că valorile general valabile apar la oamenii care trăiesc în comunitate şi, ca atare, viaţa sufletească a oamenilor nu poate fi decît o viaţă socială. Dar comunitatea se caracterizează nu prin factori externi, de timp şi spaţiu, ci prin raporturi ideale, prin participare activă la ştiinţă, cultură etc.

Autonomismul axiologic extremist al lui Rickert pare a ceda din cînd în cînd locul unor vederi mai realiste: „valorile, care direcţionează o reprezentare istorică, sînt totdeauna valori sociale umane"[17]. De aceea în centrul fiecărei reprezentări istorice stă viaţa sufletească a unei comunităţi de oameni. Chiar şi indivizii izolaţi trebuiesc priviţi ca fiinţe sociale. „Procesul istoric central este fie evoluţia unui individ particular, într-o interdependenţă socială individuală, ca viaţa sufletească omenească, fie un întreg individ social ai cărui membri individuali se constituie în grupe şi trebuie aduşi la o noţiune istorică relativă, pentru că fiecare membru este, în esenţa sa istorică, ca toţi ceilalţi prin aceleaşi acte de voinţă şi acţiune"[18].

Activitatea generalizatoare, gnoseologic şi axiologic, este văzută de Rickert în perspectiva *interdependenţei sociale* şi nu al *subordonării*, căci aceasta din urmă i-ar scoate pe indivizi din întregul social istoric, transformîndu-i în nişte atomi abstracţi. Este ceea ce Rickert nu poate accepta deoarece el contestă cunoscuta teză a lui Aristotel potrivit căreia ştiinţa nu există decît ca ştiinţă a generalului şi necesarului. El caută mai întîi a restabili în drepturi individualul şi particularul şi a afirma totodată ideea unei *generalităţi absolute*. *Generalitatea empirică* a noţiunilor generale, obţinută pe calea abstracţiei, cu valabilitate mărginită, oricînd infirmabilă şi subsumînd un număr limitat de fenomene existente, nu este satisfăcătoare. Generalitatea absolută nu este şi nu poate

[15] Apud N. Bagdasar, *Filozofia contemporană a istoriei*, Societatea Română de Filozofie, 1930, Bucureşti, p. 54.
[16] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begrieffsbildung*, Tübingen, 1921, p. 390.
[17] *Ibidem*, p. 391.
[18] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

fi de ordin empiric ci exclusiv de esenţă axiologică şi transcendentă. Valabilitatea deplină a noţiunilor de generalitate absolută este ea însăşi o valabilitate axiologică. Caracterul normativ al valorilor (al noţiunilor de generalitate absolută), constă în aceea că ele direcţionează, orientează formarea noţiunilor şi reprezentărilor istorice.

În raport cu istoria, valoarea are un rol constitutiv, orientativ; în raport cu natura, valoarea înseamnă depăşire, transcendenţă. Raportul dintre cunoaştere şi valoare are un conţinut specific în ştiinţele istorice unde subiectul central nu este cel ce-şi reprezintă obiectul ci cel ce valorifică, întrucît valorile sînt, în acest domeniu, puncte de vedere conducătoare, garantul însuşi al obiectivităţii noţiunilor.

Punctul de vedere istoric ca punct de vedere al valorii, al fundamentării obiectivităţii şi valabilităţii noţiunilor prin raportare la valori, ni se relevă, în concepţia lui Rickert, ca supraordonat punctului de vedere al ştiinţelor naturii. El critică intelectualismul şi voluntarismul pentru unilateralitatea lor. Majoritatea filozofilor ridică valorile intelectuale în fruntea tuturor valorilor, dar şi celelalte laturi ale omului, ca şi celelalte valori ale sistemelor filozofice, pot revendica asemenea pretenţii; de aici contradicţii între *omul teoretic* (care cunoaşte), şi *omul practic* (care vrea). Nu poate fi nedreptăţit omul practic, dar echilibrul nu e realizabil prin depăşirea intelectualismului de către voluntarism, căci aceasta ar deschide poarta tuturor devierilor, ar da frîu liber voinţei de putere, ceea ce provoacă neapărat reacţia opusă a omului de ştiinţă. Valoarea teoretică apare pentru subiectul cunoscător ca un imperativ categoric, care impune o recunoaştere absolută, nu una ipotetică sau relativă, ea se află deasupra voinţei subiectului şi se impune ca o datorie. Şi cu toate acestea valorile teoretice au nevoie de un act de voinţă pentru a se realiza într-un bun al ştiinţei. Dar, din nou, Rickert apelează la o noţiune a voinţei pe care o vrea supraempirică (supralogică), noţiune care, recunoscînd valorile teoretice ca valori, devine o premisă necesară a cunoaşterii. Este însăşi voinţa de adevăr: „În dezvoltarea istorică, voinţa practică sau conştiinţa datoriei o ia înaintea realizării valorii teoretice prin ştiinţă“[19]. „Cu alte cuvinte, conchide Rickert în această problemă, nu se poate considera niciodată că poziţia omului faţă de valorile generale normative şi faţă de viaţa reală în slujba realizării valorii şi sensului este ceva pur individual. Şi aceasta pentru că poziţia sa este garantată prin valabilitatea necondiţionată a valorii de care dispune o voinţă pătrunsă de simţul datoriei“[20].

Rickert stabileşte o relaţie de interdependenţă organică între *istorie* şi *cultură*. Noţiunile de cultură şi istorie se condiţionează reciproc şi depind în dublu sens una de alta. „Valorile culturale singure fac posibilă istoria ca ştiinţă şi numai dezvoltarea istorică scoate în evidenţă bunuri culturale reale de care sînt legate valorile culturale“[21].

Corelatele fundamentale ale culturii sînt deci: *istoria*, faţă de care se află într-un raport de interdependenţă organică, *natura*, faţă de care se află în raport de opoziţie (cultura este tot „ceea ce intră în contradicţie cu natura)“.

[19] Heinrich Rickert, *op. cit.*, p. 527.
[20] *Ibidem*, p. 529.
[21] *Ibidem*, p. 400.

Scanned with OKEN Scanner

valoarea, în care-şi află, ca tot ce este produs uman istoric, fundamentarea ultimă. Legătura între cultură şi istorie este văzută în chip just: există cultură reală numai acolo unde există o dezvoltare istorică teleologică raportată la valoare. Rickert se referă la cunoscuta teză despre contrastul dintre „popoarele istorice" sau „culturale" şi „popoarele naturale". I se pare îndoielnic că există oameni cu totul neistorici care să nu posede nici un fel de cultură. Cert este că popoarele istorice sînt neapărat popoare culturale, cultură nu pot avea decît popoarele istorice. Spiritul unui popor este dat de măsura în care el s-a realizat istoric, şi el (spiritul) constă tocmai în cultura poporului respectiv. Dacă un popor are sau nu o dezvoltare culturală şi istorică, ne putem da seama numai ţinînd cont de valorile general normative al căror conţinut îl cunoaştem. „Cît timp nu sîntem siguri că cunoaştem toate valorile culturale ale unui popor, va trebui să ne ferim a ne pronunţa dacă este sau nu un popor istoric sau cultural"[22]. Dar chiar şi aşa-numitele popoare neistorice cunosc anumite transformări, o anumită evoluţie istorică. Distincţia între popoare istorice şi popoare naturale nu trebuie înţeleasă în sensul că ar putea exista popoare naturale absolut neistorice. Numai comunităţile subumane, subliniază Rickert, pot fi considerate total neistorice. Numai că, în cazul popoarelor de cultură sau istorice, hotărîtoare sînt valorile, noţiunile de valabilitate general-normativă, presupunînd transformări esenţiale. Centrul creativ al istoriei rămîne însă omenirea culturală.

Conceptul rickertian de cultură este deci un concept larg, comprehensiv, includzînd întregul conţinut creativ al vieţii social-istorice. „Conceptul nostru de cultură cuprinde bineînţeles şi viaţa statală şi istoria politică laolaltă. Iar istoria politică este o istorie a culturii aşa cum înţelegem noi acest termen. Contrastul despre care se vorbeşte între istoria politică şi istoria culturală este cel puţin exprimat incorect şi n-are nimic a face cu problema metodei istorice. Dezvoltarea culturii religioase, bisericeşti, juridice, morale, ştiinţifice, artistice sau economice trebuie prezentată în acelaşi mod individualizant întocmai ca şi dezvoltarea vieţii cultural-politice"[23].

De la J. St. Mill se încetăţenise în literatura nemarxistă clasificarea generală a ştiinţelor în *ştiinţe ale spiritului* şi *ştiinţe ale naturii*. Lui Rickert i se pare însă termenul *cultural* mai potrivit pentru a exprima tot ceea ce se opune naturii; aici intră ceea ce este cultivat în mod general normativ şi valorificat, precum şi obiectele culturale considerate de oameni, în activitatea lor, ca mijloace sau ca scopuri. „Termenul de ştiinţe ale culturii este potrivit tocmai pentru că se potriveşte şi reprezentărilor istorice ale culturii tehnice şi materiale... Astăzi, chiar şi un hegelian ar trebui să extindă noţiunea de spirit la cultura materială şi s-o numească spirituală ceea ce n-ar fi o accepţie lingvistică prea fericită"[24]. Şi noţiunea de ştiinţe ale naturii suferă de unele impreciziuni, dar nu de aceleaşi proporţii ca noţiunea de ştiinţe ale spiritului. Din acest unghi de vedere maniera individualizantă a ştiinţei istorice devine mai relevantă deoarece reprezentarea evoluţiei individuale unice vizează întreaga cultură, cunoaşterea tuturor valorilor culturale întruchipate în bunuri culturale existente

[22] Heinrich Rickert, *op. cit.*, p. 399.
[23] *Ibidem.*
[24] *Ibidem*, p. 398.

Scanned with OKEN Scanner

în societate, pînă în momentul respectiv. Noţiunea de valoare culturală are şi o semnificaţie metodologică în concepţia lui Rickert; cu ajutorul ei putem înţelege mai bine raportul dintre istorie şi ştiinţele naturii.

ONTOLOGIC, ETIC ŞI AXIOLOGIC ÎN TEORIA AUTONOMISTĂ A LUI MAX SCHELER

La Max Scheler, teoria idealistă despre autonomia valorilor apare mai ales prin stabilirea unor opoziţii deosebit de tranşante între *lumea lucrurilor* şi *lumea valorilor*. Lucrurile pot fi doar purtătoare de valori, dar ele se deosebesc de *calităţile axiologice* propriu-zise. Acestea din urmă nu pot fi fundamentate pe bunuri şi scopuri materiale. Încercarea de a interpreta binele şi răul după criterii exterioare domeniului propriu al valorilor — de exemplu, dispoziţii ale corpului sau sufletului uman, apartenenţa la o stare sau la un partid (vorbindu-se astfel de „oameni buni" sau „răi", „drepţi" sau „nedrepţi") —, este caracterizată de Scheler ca fariseism şi ea se bazează pe confundarea suporturilor posibile ale „binelui" şi a caracterelor sale comune cu valorile corespunzătoare şi cu esenţa acestor valori.

Valorile alcătuiesc deci o categorie de obiecte aparte, calităţile axiologice autentice, între care există relaţii şi corelaţii determinate şi tratate la nivele diferite. Se poate stabili o ordine şi o ierarhie a valorilor absolut independente de lumea lucrurilor, de modificările istorice ale acesteia. În concepţia lui Scheler, independenţa valorilor în raport cu lucrurile şi structurile reale, rezultă şi din aceea că ierarhia valorilor este dictată de o experienţă apriori şi nu de una trăită a lucrurilor şi a faptelor împlinite. „Este clar că nici experienţa valorii, nici gradul său de adecvare şi de evidenţă nu depind cîtuşi de puţin de experienţa suporturilor acestei valori"[25].

Lumea *lucrurilor* şi lumea *valorilor* îşi au fiecare ierarhia lor proprie. Ierarhia valorilor reglementează uneori raporturile dintre lucruri.

Superioritatea unei valori este dată în *actul preferenţial* care se îndeplineşte în afara oricărei tendinţe. Atunci cînd alegem un scop fundat pe o valoare inferioară, alegerea este fundată pe o iluzie de preferinţă. Scheler îşi dă seama cît de şubredă este această motivare a superiorităţii valorii şi de aceea el consideră necesar să precizeze că superioritatea unei valori nu constă în aceea că e preferată. Superioritatea este dată în preferinţă, dar ca atare ea este o relaţie de necesitate care rezidă în însăşi esenţa acestei valori.

Scheler examinează diferite criterii pe baza cărora valorile sînt împărţite în superioare şi inferioare. Un prim criteriu este cel al *duratei*. El arată că „simpla durată obiectivă a lucrurilor nu le conferă nici o valoare". Durata poate fi un criteriu de superioritate a valorii, dar nu în calitatea sa de durată efectivă a lucrului, care este suportul acestei valori, ci ca durabilitate intrinsecă, ca putere proprie de a exista. În acest sens, inferioare sînt în acelaşi timp *prin esenţă* (şi nu prin temporalitatea lor exterioară) valorile cele mai fugitive; valorile superioare sînt în acelaşi timp *valori eterne*.

[25] Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, Gallimard, ed. a 6-a, Paris, 1955, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

Un alt criteriu al superiorității valorilor este cel al *intensivității sau extensivității prin diviziune*. Valorile superioare sînt cele ce comportă mai puține împărțiri într-o pluralitate de valori. Scheler distinge aici o trăsătură reală a universului valorilor. Căci, într-adevăr, la antipodul operei de artă, prin definiție indivizibilă, se află pluralitatea bunurilor materiale, participarea la aceste bunuri a unui mare număr de indivizi este posibilă tocmai grație împărțirii lor, bazată pe caracterul esențialmente extensiv al agreabilității de ordin senzorial și al localizării experiențelor trăite de ordin afectiv. În general, valorile economice nu pot fi percepute efectiv de către o pluralitate de ființe, fără ca suportul lor să fie divizat — ceea ce generează adesea conflicte de interese.

În raport cu acest criteriu al superiorității, la antipodul valorilor economice se află valorile *succesului* și *frumosului*, ale *cunoașterii* care nu participă la nici o spațializare și divizibilitate. Dar nici cu acest criteriu nu a fost vizată esența problemei superiorității valorilor. „Este problematic însă, conchide M. Scheler, ca criteriul extensibilității și al divizibilității să constituie esența cea mai originară a distingerii valorilor superioare de cele inferioare"[26].

Scheler consideră superioare acele valori care fondează, motivează, în virtutea propriei lor esențe, alte valori. Astfel, *utilul* se fondează pe *agreabil*, agreabilul pe o *valoare vitală*. Mai presus de toate se află *valorile spirituale*, singurele care nu sînt vital condiționate. Este o poziție evident idealistă care la Scheler decurge și din teza că *valoarea supremă*, garantul *obiectivității* și *validității* tuturor valorilor, este un spirit personal infinit care, el însuși, cuprinde în sine o întreagă lume de valori, reprezintă el însuși regatul *valorilor absolute*. De aici decurge și un alt criteriu, poate cel mai esențial al aprecierii superiorității valorilor, *gradul lor de relativitate*, raportul lor cu valorile absolute. Acestui criteriu îi este subordonat cel al satisfacției sau al profunzimii satisfacției, echivalentă nu cu plăcerea, ci cu *experiența trăită a plenitudinii*. Valorile absolute sînt acelea care există pentru o percepție afectivă pură. Scheler distinge *relativitatea valorilor* (sau *axiologică*), care nu exclude aprioricul, de *relativitatea lucrurilor* (am putea să o numim *ontologică*).

Scheler fixează domeniul aprioric al valorilor, în primul rînd al celor etice, în sfera esențialităților, înțelese fenomenologic. Aceste „esențialități sau corelații esențiale sînt date înaintea oricărei experiențe ... adică apriori în ceea ce privește principiile care le guvernează, ele sînt *cu adevărat* apriori"[27].

Datul apriori este făcut el însuși din constituenți intuitivi care ar fi proiectați (sau construiți) de gîndire asupra faptelor înseși. Totodată, faptele *pure*, date prin intuiție, se disting în mod net de acele fapte la care se poate ajunge printr-o serie, în principiu indefinită, de observații. Spre deosebire de Kant, Scheler nu identifică aprioricul cu formalul sau cu gîndirea și nici materialul cu constituenții senzoriali. Asemenea stări sînt senzații organice care întovărășesc întotdeauna conținuturile intuitive, dar acestea din urmă trebuie distinse ca atare. Referindu-se la domeniul valorilor, Scheler scrie că aici *datul* nu constă din lumi, ci din bunuri. Valorile le percepem afectiv în bunuri, iar apoi urmează percepția afectivă însăși.

[26] Max Scheler, *op. cit.*, p. 115.
[27] *Ibidem*, p. 71.

Scanned with OKEN Scanner

Scheler se desparte de Kant prin modul de a interpreta anumite valori; potrivit rigorismului kantian, aprecierea sentimentului, a dragostei, urei, ca acte fundamentale de caracter moral ar orienta etica într-un sens empirist, care o face să devieze spre domeniul sensibilității. Depășirea apriorismului kantian este însă aparentă deoarece Scheler nu numai că nu renunță la fundamentarea apriorică a valorilor, dar operează, s-ar putea spune, o invazie a aprioricului în întregul cîmp al faptelor și calităților axiologice, îndeosebi a celor morale. „Sentimentul, preferința, dragostea și ura, au însă proprii lor constituenți apriorici, distincți de experiența inductivă ca și de legile pure ale gîndirii"[28].

„Apriori, insistă Scheler, nu este decît structura obiectuală reală, imanentă marilor sfere ale experienței, căreia îi corespund actele și relațiile funcționale determinate între aceste acte..."[29]. Atît esențialitățile cît și corelațiile dintre ele sînt date, nu sînt nici provenite din afară, nici produse prin înțelegere, ci sînt sesizări intuitive. Această concepție permite, după opinia lui Scheler, a distinge ceea ce Kant confundase: *cunoașterea morală, conduita morală,* și *etica filozofică.* Voința morală și conduita morală sînt fundamentate pe cunoașterea axiologică, aceasta avînd conținutul ei aprioric propriu, evidența sa internă proprie.

Valorile sînt independente de suporturile lor — iată o teză ce revine mereu, într-o formă sau alta, în lucrarea citată a lui Scheler. Ea e probată însă pe fapte particulare și accidentale. Un anumit prieten se poate dovedi fals, dar prin aceasta nu este alterată însăși relația axiologică pe care o presupune prietenia. Valorile se disting de stările afective. Un asemenea mod de a pune problema inversează însă pur și simplu raportul firesc necesar între generalitatea unei valori și întruchipările sale particulare. Cu alte cuvinte, se afirmă teza că există prieteni pentru că există conceptul abstract al prieteniei și nu invers. Putem face însă abstracție de absolut toate suporturile materiale ale unei valori. Un prieten sau altul se poate dovedi într-adevăr fals; asemenea fapte pot să nu altereze valoarea ideală a prieteniei, dar dacă am exclude pur și simplu această calitate axiologică nu doar la un individ sau altul ci la întreaga lume umană, la totalitatea indivizilor umani, ce ar rămîne atunci din această valoare, ce semnificație ar mai avea ea? Doar Scheler însuși recunoaște că numai *bunurile* fac valorile *efective,* că suportul originar al unor valori ca binele și răul este *persoana,* ale cărei acte moralmente bune sînt realizatoare de valori. Preocupat însă de a crea valorilor un statut de totală autonomie, el le desparte și izolează nu numai de lucruri sau bunuri (purtătoare de valori), dar și de *tendințe* și *scopuri* (proiecții ideale de valori, valori potențiale). În semnificația sa formală scopul este definit drept *conținut* al unei idei, al unei reprezentări sau al unei percepții posibile, ce urmează a fi realizat indiferent prin ce mijloace și prin ce agenți. În ceea ce privește tendința, aceasta în concepția lui Scheler nu conține în sine nici un scop, nici un conținut ideologic, nu are nevoie de a fi orientată prin reprezentarea unui scop. Orientarea tendinței este axiologică, susceptibilă a fi trăită în calitatea sa particulară fără a fi ea însăși o calitate axiologică.

[28] Max Scheler, *op. cit.,* p. 87.
[29] *Ibidem,* p. 89.

În rezumat, Max Scheler, ca și Nicolai Hartmann, nu subordonează existența valorii, nici valoarea existenței ci afirmă că există o *ființă a valorii* care dă naștere datoriei (și nu invers ca la Kant). La întrebarea de unde provine totuși valoarea, Scheler răspunde că este descoperită printr-o *intuiție apriori,* de caracter emotiv și nu intelectual care precede orice experiență. Este vorba deci de un *apriori al sensibilității:* actele afective implică și cer un obiect apriori pe care nu-l poate furniza gîndirea.

Valoarea mai este definită ca o esență ce răspunde totdeauna unei intenționalități emoționale și ne conduce la Dumnezeu. Și dacă valoarea este — fie o dispoziție a spiritului, fie o entitate metafizică de sine stătătoare —, atunci persoana individuală sau colectivă (națiune, umanitate), nu face decît să actualizeze valori date.

UNELE CONCLUZII ASUPRA AUTONOMISMULUI AXIOLOGIC[30]

Problema principală a autonomiștilor este de a găsi acea regiune a *valorilor absolute* de care să depindă toate obiectele.

Dacă valorile nu sînt nici calități ale lucrurilor, nici fapte ale subiectivității, se sapă o adevărată prăpastie între existență și valoare. Dacă negația existentului suprimă orice reprezentare și produce ideea nimicului, negarea valorii lasă loc nonvalorii în sensul de vid axiologic. Neluînd parte la relațiile existentului, despre valoare nici nu se poate spune că există, ci doar că valorează.

Totuși trebuia întemeiat caracterul autonom și absolut al valorilor — izolarea lor de lucruri și chiar de raportul subiect-obiect; s-a recurs astfel la încercarea de a le atribui unei sfere mai subtile, cu mai puține determinări decît existența. Ele sînt esențe aidoma *ideilor* lui Platon, *Eidos* a lui Aristotel sau *essentia* scolasticilor. Valorile nu apar din aspirația noastră către anumite bunuri, ci această aspirație este făcută posibilă de ființa aprioricâ a valorilor.

În timp ce Dilthey și Wundt operează separația absolută între real și valoare, Windelband și Rickert reduc însăși realitatea la valoare sau consideră valoarea — necesitate absolută și imperativă — ca izvor al realității. Acest imperativ devine o condiție obligatorie nu numai a cunoașterii dar și pentru constituirea realului însuși. Nu realitatea obiectivă este fundamentul valorii, ci valoarea este fundamentul realității obiective.

Concepția lui Windelband și Rickert poate fi caracterizată și ca un *dualism axiologic.* Pentru orice rationalism, valorificarea are ca premisă dacă nu o concordanță realizată, cel puțin una posibilă între valoare și realitate. Pentru Windelband, dimpotrivă, valorificarea nu e posibilă decît prin aceea că valoarea nu este în concordanță cu realitatea. Nici statuarea unei ființe divine, purtător al lumii suprasensibile a valorilor, nici dorința de nemurire, de depășire a temporalității sensibile prin împărtășire din valorile veșnice și supratemporale și prin colaborare la realizarea acestora, nu înlătură dualitatea anta-

[30] Asupra locului și rolului filozofiei culturii și a filozofiei valorii în cadrul criticismului neokantian, vezi și Al. Boboc, *Sensul operei istorice-filozofice a neokantienilor,* în „Revista de filozofie", nr. 1/1967, pp. 27—37. După Rickert, „în cadrul criticismului se încheagă conștiința culturală modernă, se ajunge la autonomia valorilor și a sferelor de cultură..." (*loc. cit.,* p. 35).

Scanned with OKEN Scanner

gonică, de nedezlegat, a celor doi termeni, nu străpunge „misterul sfînt grație căruia noi aflăm granițele ființei și ale cunoașterii noastre"[31]. Între realitate și imperiul valorilor, se află *eul epistemologic.* Valoarea e situată dincolo de subiect și obiect, ca un imperiu al irealului, irealitate în care rezidă însăși condiția fundamentală a cunoașterii noastre. Rickert consideră acest imperiu transcendent al valorilor principiu și sursă a valabilității. Valabil și real sînt iarăși două poziții ireconciliabile. El mai distinge și un al treilea imperiu, de mijloc, numit al „sensului imanent", căruia îi aparține actul valorificării și în care se poate constata atît o existență psihică cît și o valoare, deci o valabilitate ireală. Actul de cunoaștere nu precede actul de valorificare ci decurge din acesta. Teoria cunoașterii este o parte a teoriei generale a valorilor. A cunoaște = „recunoașterea unor valori sau respingerea unor nonvalori". Adevăratul obiect al cunoașterii după Rickert nu este un *lucru în sine,* situat înapoia fenomenelor sensibile, ci *valoarea transcendentă* = imperativ transcendent pentru subiectul cognitiv. *Eul empiric* este complet exclus din actul cunoașterii, fiind parte a lumii obiectului. Funcția cunoașterii se referă numai la ceea ce nu poate fi obiectivat — subiectul epistemologic, conștiința în genere, care rămîne și atunci cînd noi gîndim eul real în totalitatea lui ca obiect.

Rickert admite posibilitatea unității dintre valoare și realitate, dar aceasta din urmă nu are nimic comun cu realitatea obiectiv-materială. El ne spune că această unitate se realizează în sfera metafizicului dincolo de experiență sau de realitatea ce ne înconjoară, care este particulară și nu poate fi niciodată generală. Legătura se realizează prin *actul de valorificare* care angajează exclusiv afectivitatea noastră și nu facultatea de generalizare.

O contribuție originală pe linia de gîndire a neokantianismului aduce *realismul axiologic* (sau *ontologia axiologică*) a lui F. J. von Rintelen; valoarea este o sinteză a unicului (sau singularului) și generalului, a temporalului și supratemporalului, a ființei și devenirii. Deci nu trebuie identificat axiologicul cu subiectivitatea omului, *valoarea de relație,* de utilitate (pentru ceva) cu *valoarea în sine,* obiectiv reală, aparținînd domeniului ființei.

Să mai relevăm și încercarea de a împăca *autonomismul absolut al valorilor* cu *subiectivismul psihologic.* Astfel, Eduard Ortner și St. Wolfgang[32] raportează explicativ valoarea, pe de o parte, la ființa divină ca existență primară care nu numai a creat lumea lucrurilor dar a pus (afirmat) valorile absolute, iar, pe de altă parte, la *trăire* — concept care la ei are un sens sintetic, nu este doar o funcție psihică ci un act al percepției, al simțirii, al reprezentării, al gîndirii și voinței sau al unui alt gen de a dori.

Caracterul de a avea valoare *(Wertsein)* este determinat de o totalitate de trăiri, dar propriu-zis revine trăirii, care nu poate fi luată izolat ci într-un context existențial cu toate celelalte trăiri. În concepția celor doi autori, trăirea nu înseamnă trăirea unui moment determinat; trăirile particulare se contopesc într-un complex a cărui sferă este tot atît de largă ca și conștiința și care reprezintă tocmai domeniul sau sfera valorii. Cunoașterea valorilor nu e posibilă însă decît în formele superioare ale religiei. Numai în cazul valorii religioase

[31] Vezi și Nic. Balca, în *Istoria filozofiei moderne,* București, 1939, pp. 167—189.
[32] *Das Sein der Werte,* în „Zeitschrift für Philosophische Forschung", Band. XVIII, Heft 1/1964.

Scanned with OKEN Scanner

şi prin această valoare, care suprapune relaţia oamenilor cu dumnezeu, celorlalte complexe se poate cunoaşte clar existenţa absolută a valorilor. În afara domeniului religios, unde cunoaşterea existenţei valorilor este un scop în sine, valoarea este considerată doar în cazuri rare un fenomen al totalităţii. Platon a privit legătura dintre idee şi fenomen nu în existenţa absolută a trăirii, ci în existenţa absolută a ideilor şi a încercat să fundamenteze participarea fenomenelor la idee nu prin existenţialul inconştient, ci prin conceptul conştient.

Or, după autorii citaţi, existenţialul şi esenţialul în sine, sînt lipsiţi de valoare. Participarea fenomenelor la idee, adică la valoare, e posibilă numai prin existenţa absolută a trăirii iar cunoaşterea valorii autentice e proprie doar conştiinţei filozofice preplatoniene precum şi celei religioase.

Reprezentanţii şcolii autonomiste a valorilor aduc însă şi contribuţii utile prin multe analize subtile şi nuanţate ale conceptului de valoare, surprinzînd multe note caracteristice ale acestuia, privit în specificitatea, în ineditul şi semnificaţiile sale proprii. Trebuie remarcate de asemenea observaţiile nu o dată judicioase, cu privire la ideea de cultură. W. Windelband, de exemplu, defineşte cultura ca o comunicare spirituală, modelarea unei orînduiri de viaţă în scopul unei activităţi comune şi al producerii unor instituţii corespunzătoare. „Conceptul de cultură nu este nimic altceva în sensul prezent al cuvîntului. Noi nu înţelegem prin aceasta numai o «cultivare», o «formare şi dezvoltare a spiritului», ci autoanalizarea esenţei raţiunii. Autoconştientizarea, perceperea conştientă şi dezvoltarea (împlinirea) a ceea ce omul este. Abia omul istoric se perfecţionează (devine) conform aptitudinii sale. Să devii ceea ce eşti e porunca cea mai înaltă pentru individ. Acest lucru e valabil de asemenea pentru acele popoare care sînt chemate să-şi realizeze fiinţa lor cea mai intimă în crearea statului şi legislaţiei lor". Cultura este privită deci prin prisma deziderateloor umaniste ale autorealizării umane. Şi nu numai a omului ca individ dar şi a colectivităţilor umane (popor, naţiune etc.).

PROBLEMA VALORII ÎN EXISTENŢIALISM

În existenţialism, liberul arbitru şi responsabilitatea morală sînt subordonate unui concept nihilist al libertăţii şi valorii precum şi unei concepţii manifest pesimiste despre existenţă. După cum se ştie, existenţialismul se vrea în primul rînd, (dacă nu exclusiv) o *doctrină a existenţei* (o ontologie) pentru care toate determinările fiinţei, în general, ale fiinţei umane, în particular, nu sînt decît *moduri de a fi,* care trebuie abordate atît în originalitatea lor, cît şi în formele lor degradate, înstrăinate. Dacă la aceasta adăugăm şi faptul că *unitatea existenţială* fundamentală a ontologiei existenţialiste este individualul, respectiv individul singuratic, şi nu generalitatea lucrurilor, se pune întrebarea dacă existenţialismul implică şi o gnoseologie proprie, o etică şi o axiologie, care presupun în chip necesar depăşirea individualului empiric, aplicarea unor *criterii şi norme generale* chiar în judecăţile noastre asupra existenţei, *o lume* a valorilor la care să fie raportată, cu atît mai mult, judecăţile noastre apreciative? După părerea mea, răspunsul nu poate fi decît afirmativ. Gnoseologia este o faţetă, mai bine zis o determinare a ontologiei. O ontologie pură, care să nu fie, din-

Scanned with OKEN Scanner

tr-un alt unghi de vedere, şi gnoseologie, este un non sens. Mai contestată apare însă existenţa unei etici[33] şi a unei axiologii existenţialiste, de vreme ce principalii exponenţi ai acestui curent nu şi-au propus elaborarea conştientă şi explicită a unor atari discipline intelectuale. Şi cu toate acestea, găsim în doctrina existenţialistă nu numai premise, dar şi elemente — mai mult sau mai puţin elaborate — de etică şi axiologie, ceea ce explică, de altfel, cel puţin în parte, puternica sa influenţă şi audienţă în cultura contemporană din Occident. „Încercînd să rezolve problema cauzelor crizei personalităţii umane, a crizei culturii în faţa căreia se găseşte lumea burgheză contemporană, existenţialismul se adresează problemei creaţiei ca moment ce constituie nucleul personalităţii şi adevărata bază a culturii umane"[34].

În cele ce urmează voi schiţa doar unele elemente de axiologie existenţialistă.

Dacă este adevărat că orice axiologie implică un anumit punct de vedere asupra existenţei — conceptul de valoare nu poate fi explicat fără raportare la lumea dată a existenţei pe care, într-un fel sau altul, se întemeiază —, este tot atît de adevărat că nici o ontologie nu poate exclude punctul de vedere valorificator, apreciativ. La existenţialişti aceasta este evident în chiar modul cum divizează ei sfera existentului. Se afirmă ideea unor nivele deosebite ale existentului, nu în raport, să zicem, cu gradul de complexistate structurală a acestuia considerat în sine, ci în raport cu modul de a fi şi atitudinea subiectivă a omului.

La Kierkegaard este evidentă această manieră de a privi lucrurile. La nivelul cel mai de jos se situează *sfera estetică* a vieţii, în care personalitatea este indisolubil legată de lumea exterioară, se dedă unei vieţi uşoare, diletante, refuză angajarea la orice treabă serioasă, trăieşte într-un prezent continuu, la suprafaţa lucrurilor[35]. După Kierkegaard, la acest nivel alegerea, deci libertatea, este o ficţiune, omul aflîndu-se cu totul sub puterea lumii externe, este nivelul relaţiilor, nevoilor, satisfacţiilor de ordin material — atît de disprețuite de filozofii idealişti. Nefericirea omului nu constă în faptul de a nu stăpîni bunuri sau în condiţiile externe de viaţă. Dimpotrivă, cu cît ar stăpîni mai mult asemenea bunuri, cu atît mai mare ar fi nefericirea sa. Tendinţa de a satisface nevoile umane naturale poate duce doar la disperare, din care filozoful danez face o categorie umană universală. Oricum, din această sferă de existenţă în care se află — după cum o dovedeşte întreaga istorie, principalele pîrghii ale progresului material şi spiritual, temeiul ultim şi fundamental al tuturor valorilor —, Kierkegaard exclude orice criteriu de valoare, orice posibilitate de activitate creatoare.

A exista într-o manieră autentică aceasta e posibil doar în *sfera etică* care presupune o viaţă *serioasă*, devotată în întregime îndeplinirii *datoriei*, cînd omul devine un fel de personificare a moralei kantiene, şi mai ales în *sfera reli-*

[33] „Postulînd indeterminismul libertăţii, necesitatea opţiunii şi totodată echivalenţa actelor, existenţialismul — prin înseşi fundamentele sale teoretice subiectiviste şi relativiste — s-a văzut pus în imposibilitate de a construi o etică sistematică. Nu întîmplător această etică deocamdată nu există şi, după părerea noastră, nici nu poate fi închegată ca teorie" (Dumitru Ghişe, *Existenţialismul francez şi problemele eticii*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1967, p. 71).

[34] P. P. Gaidenko, *Egzistenţializm i problema kulturî*, Gos. Izd. „Vîsşaia Skola" Moskva, 1963, p. 73.

[35] Vezi şi I. M. Borodai — P. P. Gaidenko, *S. Kierkegaard şi critica lui Hegel de pe poziţiile existenţialismului*, în „Analele româno-sovietice", Filozofie, nr. 3/1961, pp. 85—86.

Scanned with OKEN Scanner

gioasă în care omul există la cel mai înalt nivel, tinzînd spre comuniune cu dumnezeu. Sînt nu numai trei nivele de existenţă ci şi trei etape ale istoriei. „Astfel, dacă filozofiei de sorginte platoniciană îi este propriu să considere ideea ca realizînd o joncţiune între existenţă şi valoare, Kierkegaard o despoaie de acest dublu caracter: nu există decît individul care posedă existenţă şi valoarea sa, el nu poate să şi-o cucerească decît în raportul său imediat cu absolutul, care este Dumnezeu"[36].

La Heidegger hipostazele principale ale existenţei sînt:

a) *Fiinţa brută (Das Seiende) = modul de a fi al lucrurilor* şi omul *ca lucru*, ca entitate neindividualizată, interschimbabilă cu oricare alta. Este fiinţa în sine[37], dar în alt înţeles decît la Kant; fiind vorba de o ontologie fenomenologică, existentul e redus la seria apariţiilor sale, nu există ceva dincolo de fenomene. Din punct de vedere axiologic care interesează aici, al raportării la uman, este o existenţă inautentică, rebelă oricărei comprehensiuni, despuiată de sens. Cu alte cuvinte, o existenţă banală, cotidiană, caracterizată în plan psihologic printr-o *curiozitate* vană şi superficială. La acest nivel omul nu este om ci doar un *on*, un *das Man*, automat, fără personalitate, supus unei puteri anonime care reglează actele sale şi-i dictează conduita chiar şi în relaţiile cele mai intime. Deci nici vorbă nu poate fi, la acest nivel, de asimilarea unei table de valori care să genereze, în planul subiectivităţii, comandamente morale interioare, resorturi personale de gîndire şi acţiune creatoare. Este adevărat că omul are privilegiul de a da un *sens* lucrurilor prin propria sa manieră de a exista, dar atunci cînd aceasta este inautentică, face să se nască tot o fiinţă inautentică; în acest caz el se situează şi situează toate lucrurile o dată cu el în nonadevăr.

b) *Fiinţa pentru sine (Dasein)*, sau ceea ce Sartre numeşte *fiinţa pentru sine*, adică fiinţa umană în măsura în care transcende fiinţa lucrurilor, ordinea materială; este deci *modul propriu de a exista al omului*. Este sfera *existenţei autentice*. Omul nu mai este un dat, un lucru, ci un sine, un subiect. Existenţă autentică are doar subiectul creator de valori.

Dar cum se operează trecerea la o existenţă autentică, în care fiinţa umană şi-a cucerit, cum se spune în limbajul pretenţios al lui Heidegger, *sineitatea* sa? Poate prin muncă şi activitate creatoare, prin aplicarea şi exercitarea facultăţilor sale subiective în planul creaţiei culturale? Heidegger, şi în general existenţialiştii, nu pot să admită aşa ceva.

[36] Dumitru Ghişe, *op. cit.*, p. 40.

[37] La Sartre acest concept apare numai cu determinări negative: fiinţa în sine este *increată* (o creaţie *ex nihilo* nu poate să explice naşterea existentului); nu este totuşi *causa sui*, căci atunci ar trebui să fie anterioară sie-însăşi (ceea ce e absurd), nu este nici *activă*, nici *pasivă*, noţiuni relative ce nu pot fi aplicate absolutului, nu poate fi derivată din posibil, căci posibilitatea este un *mod al conştiinţei*, nici din necesar, căci necesitatea nu priveşte decît legătura propoziţiilor ideale, nici din altă fiinţă, căci fiinţa nu are activitate ci este un fapt pur fără raţiune, fără cauză, fără explicaţie. Unica sa pozitivitate constă în aceea că *ea este* un fapt sau un dat primitiv, deci existentul, concept fundamental în sistemul existenţialist, e golit nu numai de determinări gnoseologice şi axiologice dar şi de cele ontologice. Se produce un transfer de calităţi (atribute) de la lume ca existenţă primară şi absolută la lume ca subiectivitate; căci existentul uman este în primul rînd un existent *conştient*. *Afirmaţia şi negaţia*, de pildă, care la Hegel sînt înainte de toate principii ontice ale autodinamicii interne a existenţei în toate mişcările sale triadice, reprezintă la Sartre exclusiv caracteristici ale conştiinţei.

Scanned with OKEN Scanner

Creaţia presupune o relaţie organică, esenţială a subiectului cu lumea. Umanizarea lumii lucrurilor, metamorfoza sa culturală presupune tocmai o asemenea relaţie în care subiectul creator se obiectivează iar obiectul („materia primă" a creaţiei) se subiectivizează; rezultanta întregului proces bivalent este tocmai valoarea. Şi la Heidegger omul nu există decît prin referinţă la lume; relaţia sa cu lumea nu este o relaţie accidentală ci una *constitutivă* a fiinţei umane. Fiinţarea în lume este un fel de structură apriorică a conştiinţei omeneşti.

Este, desigur, pozitivă ideea heideggeriană potrivit căreia existenţa umană nu se închide în sine, ci se raportează esenţialmente la lume prin proiectele sale, prin *mişcarea* şi *efortul său*. De altfel o noţiune centrală în doctrina sa este aceea de *Sorge* (grijă), dar nu în sensul cotidian, limitat al acestui cuvînt. Este acea categorie care ne dezvăluie omul ca fiind totdeauna „în chestiune", într-un context dat, într-o lume dată. Subiectul are un rol activ, valorizator faţă de lucruri. Căci existentul care sînt eu se defineşte prin multiplicarea posibilităţilor sau a acţiunilor posibile care sînt în mine şi care conferă un sens lucrurilor şi le plasează într-o anumită totalitate pe care o numim lume. Este sensul global pe care posibilităţile mele îl proiectează pe fondul obscur şi golit de sens al realităţii brute. Omul (conştiinţă umană) este activ, valorizator ca *Sorge (souci, preocupation)*, ceea ce implică raportare concretă la lucruri, înfrîngerea rezistenţei lor.

Ideea proiectării posibilităţilor noastre asupra lumii lucrurilor, conferindu-le acestora sensuri pe care nu le aveau anterior, poate fi rodnică sub raport axiologic. Mai mult, se afirmă chiar că sforţarea de a înfrînge rezistenţa lucrurilor în acţiunea de realizare a posibilităţilor este aceea care dă sens existenţei ca *fiinţă umană*. În accepţia lor heideggeriană — şi existenţialistă în general — aceste idei au însă exclusiv un conţinut ontologic şi o perspectivă profund pesimistă.

Aici îşi spune din plin cuvîntul iraţionalismul acestei filozofii. Căci trecerea spre nivelul autentic al fiinţării nu se face, în concepţia lui Heidegger, printr-un proces intelectual sau raţional, nici printr-un progres al culturii; toate aceste progrese oricît de variate ar fi, rămîn cantonate în inautentic. Omul grijii — formă atenuată a angoasei — este încă omul banal şi neautentic. Efortul de interpretare a lumii ţine într-adevăr de o zonă mai profundă a curiozităţii, dar fără a depăşi nivelul inautenticului.

El se pronunţă de altfel împotriva ideii „curente" potrivit căreia *cultura* — domeniul în care se desfăşoară activitatea spirituală şi creatoare a omului — ar cuprinde mai ales ştiinţa, exercitarea şi organizarea ei. Dacă vom aprecia ştiinţa ca şi arta, în acest sens cultural, ca valori pe care omul le preţuieşte şi spre care îşi îndreaptă interesul, nu vom înţelege nimic — după părerea filozofului german — din fiinţa lor proprie. Nu e cazul să insistăm aici asupra consideraţiilor sale despre esenţa ştiinţei şi prezenţa sa în ţesătura vieţii moderne. De reţinut doar că, în calitate de forme culturale, nici una din cele două discipline spirituale nu ne scoate din sfera inautenticului.

H. Lefevre spunea că aşa cum nazismul a falsificat toate cuvintele de ordine şi toate principiile socialismului în scopul celei mai imperialiste şi retrograde politici, tot astfel Heidegger a mistificat toate temele dialecticii şi ale umanis-

mului, în favoarea unei filozofii aventuriere şi negatoare a gîndirii şi umanului[38].

Astfel, depăşirea modului de a fi înstrăinat şi inautentic e posibilă doar printr-o izbucnire spontană a eului, printr-un *act* de libertate, o decizie care ar consta în a-şi asuma, a-şi însuşi angoasa şi revelaţiile pe care ea le conţine. Prin angoasă se poate sesiza *structura originară* a fiinţei noastre şi se pot depăşi limitele existenţei inautentice. Angoasei i se atribuie deci o *funcţie creatoare* pe care nici o altă facultate sau activitate omenească nu o are, iar aceasta s-ar datora faptului că ea nu are un obiect determinat ci este însăşi experienţa neantului. Tocmai absenţa unui obiect determinat dă angoasei o semnificaţie ontologică, fiind o experienţă a neantului, ea este totodată o experienţă a fiinţei deoarece fiinţa nu se constituie decît „pe un fond de neant", nu poate fi sesizată în puritatea sa decît printr-o experienţă a neantului.

Gabriel Marcel, distinge între *être* şi *avoir*, categorii ireductibile. Prin *avoir* înţelege fiinţa care cedează tentaţiei de a se identifica cu ceea ce are, creîndu-se astfel ca fiinţă, negîndu-şi orice veleităţi axiologice în ordinea spiritului. Căci *avoir* nu are sens decît în ordinea corpurilor, a lucrurilor unde cel ce posedă e separat de *ceea ce* posedă. Punctul de vedere al lui *a avea* reduce omul la *nivelul lucrurilor*, generează tendinţa de *a aservi* şi de *a se aservi*, dorinţa de posesiune şi corelativele sale (neliniştea de a pierde ceea ce are, disperarea de a nu putea avea totul).

În fiecare din noi, afirmă şi J. P. Sartre, există trei ipostaze ale fiinţei: a) fiinţa obiect; b) fiinţa subiect; c) fiinţa în sine, care constă în unitate şi contradicţie.

Modul metafizic de a pune problema este evident nu numai prin separarea, ruptura atît de tranşantă a materialităţii şi stabilităţii fiinţei umane, pe de o parte, de spiritualitatea, dinamismul şi autodepăşirea sa, pe de altă parte, dar mai ales prin polii tipic existenţialişti ai umanului; sfera fiinţei în sine este comparată cu o masă de materie informă, cleioasă, vîscoasă, greţoasă, iar omul însuşi apare în sînul acestei fiinţe, rămîne constant înrădăcinat în acest sol, constituit din această masă care va sfîrşi prin a-l înghiţi. De aceea, *greaţa (la nausée)* reprezintă la Sartre experienţa metafizică fundamentală care constă în a *percepe existenţa brută* a lucrurilor, contingenţa radicală şi absurditatea lor. Acesta este un pol al existenţei sale. *Moartea*, ca reducere a omului la starea de lucru, ca triumf al facticităţii şi absurdităţii, ca aneantizare a tuturor posibilităţilor sale, reprezintă celălalt pol. Firește că între aceşti poli negativi şi negatori se interpune un ansamblu complex de acte şi valori pozitive, dar paradoxală rămîne ideea că moartea este aceea care permite a defini esenţa umană.

Importante implicaţii praxiologice şi axiologice are şi teza lui Sartre potrivit căreia *existenţa precede esenţa*, în sensul că aceasta din urmă se constituie, „se face", prin acţiune şi alegere. Sartre reia formula lu Lequier: *faire en faisant se faire*. Fiecare om se defineşte prin ceea ce face, fiecare îşi învaţă libertatea prin actele sale. Omul se descoperă în lume ca într-o oglindă care-i reflectă proiectele şi însăşi fiinţa sa. Prin proiectele mele eu sînt cel ce dau sens lumii, lucrurilor, evenimentelor. Eu sînt aşa cum mă fac. Jean Wahl observă că în acest punct

[38] H. Lefèvre, *L'Existentialisme*, Paris, 1946, pp. 208—210.

Scanned with OKEN Scanner

gîndirea lui Sartre se apropie mai mult de cea a lui Hegel decît de a lui Kierkegaard[39]. Noi nu putem determina însăşi valoarea afectelor noastre decît prin actele care le definesc. Sentimentele noastre se construiesc prin actele noastre.

Sartre a formulat adesea idei juste şi interesante cu privire la sensul formativ şi caracterul istoric al activităţii umane, al *muncii* (nu o dată a vorbit despre dezvoltarea dialectică a muncii), al *praxis*-ului, ca sinteză unificatoare de activităţi. Iată un citat grăitor: „... relaţiile dintre oameni sînt, în fiecare moment, consecinţa dialectică a activităţii lor, în măsura însăşi în care se constituie ca depăşire a relaţiilor umane fixate (subies) şi instituţionalizate. Omul nu există pentru om decît în împrejurări şi în condiţii sociale date, deci orice relaţie umană este istorică. Dar relaţiile istorice sînt umane în măsura în care ele apar *(se donnent) în orice timp* ca consecinţă dialectică imediată a *praxis*-ului, adică a pluralităţii *activităţilor* în interiorul aceluiaşi cîmp practic[40].

Şi este deosebit de profundă ideea sa că prin muncă nu numai că se dezvăluie anumite determinări ale lumii, care o caracterizează obiectiv şi se reafirmă unitatea sa, dar totodată se realizează şi se înscriu în ea unificări singulare; trecînd de la subiect la obiect, individul îşi realizează *obiectivitatea sa umană* ca unitate a tuturor negaţiilor şi ca unificare pozitivă a înseşi acestor negaţii. Şi cu toate acestea noi nu ne realizăm niciodată esenţa noastră. Aceasta fiind concepută ca o pură stabilitate, cu totul exterioară procesualităţii vieţii active, nu e de mirare că, în cele din urmă, e proiectată în punctul terminus şi anihilator al existenţei: moartea. Esenţa este ceva care se aplică la ceea ce nu mai există.

În raportul libertate-valoare, existenţialismul — prin însăşi natura sa — pune pe primul plan libertatea deoarece aceasta e ataşată existentului, concretului, pe cînd valoarea ne transpune într-o lume a abstractului şi generalului. Îndeosebi la Sartre se vădeşte ideea *anteriorităţii absolute* a libertăţii — ca dat inexorabil al fiinţei umane — idee care duce la un total relativism axiologic şi etic. Nu există adevăr sau alte valori universale care să se impună libertăţii ca imperative ale datoriei sau obligaţiei. Dimpotrivă, *libertatea e fundamentul oricărei valori.*

Sartre insistă asupra izvorului subiectiv al valorilor; eu prin alegerea mea, fac valorile, sînt fundamentul fără fundament al valorilor, fiinţa prin intermediul căreia valoarea vine pe lume[41]. Se poate spune că ideea de libertate este aceea în care s-a format gîndirea lui Sartre[42].

Teza că omul creează propriile sale valori şi le face obiective pentru el însuşi, alegîndu-le, este considerată de Roger Verneaux ca tot ce poate spune Sartre împotriva subiectivismului pur[43]. Ea nu se poate susţine însă decît făcînd din libertate un absolut şi conferind inteligenţei sau raţiunii puterea de a atinge adevărul. Valorile adevărate se impun voinţei care le descoperă şi le alege nu „din

[39] Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Armand Colin, 1954, p. 34.
[40] J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Tom. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, NRF, 1960, p. 180.
[41] Vezi Jean Wahl, *op. cit.*, p. 88.
[42] *Ibidem*, p. 89.
[43] Roger Verneaux, *Leçons sur l'Existentialisme et ses formes principales*, Chez Pierre Tequi, Paris, p. 211.

afară", ci „dinăuntru" în măsura în care ființa le recunoaște obligatoriu pentru ea.

Transpunînd *obiectivitatea* valorilor exclusiv în actul subiectiv și individual al alegerii, nu se poate depăși însă subiectivismul. De fapt înțelegerea sartriană a raportului libertate-valoare reprezintă unul din momentele ambiguității existențialismului; pe de o parte, libertatea este fundamentul oricărei valori, iar, pe de altă parte, aceasta din urmă reprezintă un *ideal de realizat*, un fel de exigență de a fi, ceea ce pare a-i da rolul de normă imperativă și călăuzitoare a libertății. Valoarea este transcendentă libertății, dar este o transcendență afirmată prin libertatea însăși.

Este totuși de reținut ideea sa că valoarea nu poate fi sesizată de intuiția contemplativă, ci se dezvăluie numai libertății active care o generează ca valoare prin simplul fapt de a fi considerată ca atare. Numai că între *a contempla intuitiv* și *a considera ca atare* deosebirea nu e prea mare. *Libertatea activă*, cum o numește Sartre, are o eficiență mult mai mare decît a descoperi, a recunoaște valori date în însuși exercițiul libertății noastre.

Este un fapt elementar de istoria culturii că unul din cele mai pregnante momente de manifestare a libertății omului sub raport gnoseologic și axiologic îl constituie însăși creația de valori. A supune materia inertă, un fragment din lumea înconjurătoare sau din propriul nostru univers spiritual unui travaliu cultural, reprezintă nu numai un proces de considerare, de valorizare, a unui dat extern, dar totodată o manifestare plenară a eului creator, a potențialităților sale interne, deci un moment esențial al *libertății active*. Libertatea ca *relație externă*, cunoașterea și stăpînirea unui obiect, și ca *autoraport*, este capacitatea internă de a folosi și orienta într-un sens activ, creator, calitățile subiective ale cunoașterii și acțiunii.

În această ordine de idei este relevantă și profundă teza lui G. Marcel că există mai multe moduri de creație (împotriva estetismului care nu conferă acest atribut decît producțiilor artistice) și tocmai în hipostaza de creator, oricît de modest ar fi nivelul la care se exercită acest act prin excelență uman, orice om se poate recunoaște liber. Creația, înțeleasă în acest sens general, implică totdeauna o deschidere către altul, o intersubiectivitate. Numai că această idee a sa este departe de a fi înțeleasă în sensurile și implicațiile sale reale; dimpotrivă, este folosită în chip arbitrar, ca un argument „nou" împotriva materialismului pe motiv că societățile cu postulate materialiste păcătuiesc radical în contra intersubiectivității, o exclud și prin aceasta extirpă rădăcinile oricărei libertăți posibile. Acuzația este total gratuită și fără sens, deoarece intersubiectivitatea nu poate fi exclusă decît doar de o concepție materialist vulgară (care nu a oferit niciînd premise vreunei societăți), iar rădăcinile libertății nu se reduc la raporturi intersubiective ci mai curînd se manifestă ca reflex conștient în aceste raporturi.

Revenind la teza de mai sus, aș dori să subliniez că în raportul libertate-valoare, creația reprezintă un moment prin excelență dinamic, activizator și stimulator. Existențialiștii nu trag însă concluziile care decurg din propriile lor teze, confruntate cu practica istorică reală, iar în măsura în care o fac părăsesc parțial propria lor poziție și se apropie de marxism ca în cazul lui Sartre. Dacă libertatea este o manifestare prin excelență individuală și subiectivă, neavînd un fundament (și un criteriu) social general, nici valoarea nu poate avea în concepția

BIBLIOTECA COMUNALA
BOR A
RAIONUL PIATRA NEAMȚ

Scanned with OKEN Scanner

existenţialistă o întemeiere sociologică şi gnoseologică extraindividuală. Libertatea înseamnă în primul rînd alegere şi fiecare alege liber sistemul său de valori şi adevărul său[44].

Dar oamenii aparţin unor grupuri sau clase sociale. Adevărul şi libertatea fiecăruia sînt cazuri particulare şi accidentale ale adevărului şi libertăţii clasei, colectivităţii sau epocii din care fac parte. Opunerea metafizică a generalului şi individualului[45], absolutizarea unui moment pe seama celuilalt, ataşarea libertăţii de concretul individual şi transpunerea valorilor în lumea aproape iluzorie (pentru existenţialişti) a generalului, au dus la unul din paradoxele existenţialismului: *libertatea de a alege* este unică şi depinde numai de mine, pe cînd *responsabilitatea angajării* este copleşitoare, fiind universală. Fiecare este responsabil nu numai de actele sale şi de consecinţele lor, de el însuşi deci, cum se admite de obicei, ci şi de actele celorlalţi, de lumea întreagă.

Responsabilitatea este o categorie morală care implică o *relaţie socială.* Răspunderea în raport cu *ceva* şi faţă de *cineva.* Pentru existenţialişti responsabilitatea înseamnă, dimpotrivă, ruperea individului de societate. E drept că Sartre o universalizează, dar ea poartă totuşi pecetea conceperii individualiste a libertăţii şi a raportului om-colectivitate.

Dacă existenţialismul implică alegerea ca un moment central rezultă implicit că el afirmă o etică; aceasta nu este o etică a valorilor stabilite, fixate, generale, ci a însăşi mişcării de stabilire a lor, dar nu ca norme generale, universal valabile, ci ca principii relative de acţiune concretă. Nici o acţiune politică concretă nu poate fi dedusă din legile morale generale — spune A. William Levy, referindu-se la consecinţele politice ale eticii şi axiologiei existenţialiste —, nu poate exista nici cea mai simplă derivare a unor programe politice concrete din principii existenţialiste generale. Dar nu e mai puţin adevărat că „în fiecare situaţie nouă se pune din nou problema scopurilor alegerii şi a justificării alegerii făcute şi numai în această angajare liberă rezidă moralitatea. Etica nu este o colecţie de valori şi principii stabilite, ea este însăşi mişcarea de stabilire a lor, mişcarea prin care valorile noastre sînt exprimate în acţiunile noastre"[46].

Recunoaşterea unor norme morale generale este apreciată ca o imixtiune în interesele individului, ca o îngrădire a libertăţii sale[47]. După Jaspers, tocmai în încălcarea normelor se manifestă omul în calitatea sa de creator de valori, care se justifică pe sine în hotărîrea existenţială[48]. Dar, cum e şi firesc, o libertate care nu se sprijină pe nimic în afara sine-ului fiecăruia, devine o povară prea grea pentru individul singuratic. „Nimic nu mă poate asigura contra mea, rupt

[44] Roger Verneaux, *op. cit.*, p. 117.

[45] Sensul ontologic şi gnoseologic al absolutizării existenţialiste a individualului a fost surprins de Henri Wald care scria: „Dacă nu individualizează un general, individualul este modul de existenţă a neantului. Fără general întreaga existenţă devine absurdă. Despărţit de general, individualul rămîne o formă absurdă de manifestare a neantului. Separat de general, individualul se subiectivează şi devine un complex de senzaţii însoţit de o trăire afectivă mai mult sau mai puţin intensă" (H. Wald, *Denaturarea categorială a ideii de progres în filozofia burgheză contemporană*, în „Cercetări filozofice", nr. 1/1963, p. 112).

[46] *The Meaning of Existentialism for Contemporary International Relations*, în „Ethics", vol. XXXII, nr. 4/1962.

[47] Vezi şi K. A. Şvarţman, *Apologia individualismului în etica existenţialistă*, în „Voprosî filosofii", nr. 10/1959.

[48] Karl Jaspers, *Philosophie*, 1948, p. 469.

Scanned with OKEN Scanner

de lume şi de esenţa mea prin acel neant care sînt; eu trebuie să realizez sensul lumii şi al existenţei mele: eu decid singur, nejustificabil şi fără scuze"[49].

Angoasa rămîne deci destinul tragic al omului singuratic de vreme ce însăşi libertatea sa are mai curînd un sens negativ, este neantul însuşi care face omul. O libertate care nu e limitată prin nimic, „totală şi infinită", la care este condamnat, acţionează ca un destin fatal asupra omului, echivalînd cu lipsa de libertate. Pentru o concepţie raţionalistă a libertăţii, acesta este un indiciu al demnităţii şi forţei morale, ştiinţifice etc. a omului. Pentru existenţialişti ea este mai curînd o finitudine, o deficienţă, o lipsă a fiinţei, definindu-se prin negaţie: nu sîntem liberi de a ne alege, nu sîntem liberi de a nu fi liberi. Acest paradox existenţialist al libertăţii rezultă mai ales din conceperea individualistă, egocentristă a omului, nu ca un ins social a cărui esenţă rezidă în relaţiile sociale, ci ca un singuratic în mijlocul unei monstruoase tăceri, fără remediu şi fără scuză, condamnat fără recurs posibil şi pentru totdeauna a fi liber.

Teza despre libertate ca fundament al valorilor este parţial justă, dar ea e profund viciată în concepţia sa existenţialistă deoarece libertatea fiind un fel de însuşire intrinsecă a eului individual, o permanenţă ontologică a acestuia, nu poate să fundamenteze esenţialmente valoarea care prin definiţie ţine de domeniul generalului. Ar fi de neconceput circulaţia în spaţiu şi timp a valorilor culturale dacă n-am admite că ele au semnificaţie supraindividuală, legată de fizionomia spirituală a unor grupe sau clase sociale, naţiuni sau popoare.

[49] Roger Verneaux, *op. cit.*, p. 129.

CAPITOLUL 5

CONTRIBUȚII MARXISTE ÎN DEFINIREA CONCEPTELOR VALOARE ȘI CULTURĂ

În literatura filozofică marxistă, unghiul de vedere predominant în definirea culturii este cel *axiologic*. De obicei cultura este definită ca un ansamblu de valori finite.

După G. G. Karpov, „cultura, în sensul larg a cuvîntului, este ansamblul valorilor materiale și spirituale care reprezintă rezultatul activității social-istorice a umanității. Cultura este un fenomen polifonic și complex, legat și de producție și de orînduirea economică a societății. Ea se exprimă în toate laturile vieții sociale"[1].

Această definiție, larg răspîndită ca și toate celelalte similare, pleacă de la înțelegerea materialist-istorică a culturii ca fenomen social. Ea însă nu valorifică toate implicațiile metodologiei dialectice și se oprește la jumătatea drumului, rămînînd o definiție static contemplativă. Mai judicios gîndită este definiția din *Marea enciclopedie sovietică*. „Cultura este totalitatea realizărilor societății în domeniul învățămîntului, științei, artei și altor domenii ale vieții spirituale, capacitatea de a folosi aceste realizări pentru supunerea forțelor naturii, pentru creșterea producției, pentru rezolvarea sarcinilor maturizate ale dezvoltării sociale"[2].

Este rodnică în această definiție relevarea eficienței practice a culturii, a funcției sale sociale transformatoare. Cultura nu are un sens iluminist abstract — cultivarea spiritului, a facultăților sufletești ale omului, considerate în sine —, ci are în concepția marxistă o finalitate practică multilaterală, vizînd prefacerea atît a existenței, cît și a conștiinței umane. În acest fel este definită cultura și de către A. I. Arnoldov: „Noțiunea de cultură poate fi privită ca o totalitate de cunoștințe și idei, de energie, de muncă și simțăminte ale poporului, care se manifestă în practica socială, întărindu-se ori materializîndu-se în ea"; iar în sens

[1] *O sovietskoi kulture i kulturnoi revoluții S.S.S.R.*, Moskva, 1954, p. 9.
[2] *Bolșaia Sovietskaia Ențiklopedia*, vol. 24, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

îngust, „cultura este privită ca totalitatea formelor spirituale ale vieții societății (adică gradul atins de societate în dezvoltarea științei, literaturii, artei și învățămîntului), ca expresie și reflectare spirituală a practicii sociale, pe o treaptă dată a dezvoltării istorice"[3].

Mai departe, autorul vorbește despre *„esența actuală a culturii spirituale"*: pe de o parte, reflectarea unui anumit nivel de dezvoltare a vieții spirituale a societății, iar pe de altă parte, latura apreciativă, aprecierea întregii vieți intelectuale a societății, a rolului și locului său în întregul sistem al relațiilor sociale. Să reținem, din definiția lui Arnoldov includerea în cultură, ca un element component a „energiei de muncă și simțăminte ale poporului", deși formulată astfel, ideea se cuvenea precizată și clarificată.

În țara noastră acad. C. I. Gulian a întreprins încă din 1947, în *Introducere în sociologia culturii*, o critică marxistă a filozofiei burgheze a culturii, îndeosebi a școlii ladice, opunîndu-i o explicație determinist-cauzală a fenomenului complex al culturii. În sens larg, cultura este considerată ca „totalitatea actelor și realizărilor de bunuri și valori, începînd de la bunuri economice și tehnice trecînd prin instituții politice și juridice și culminînd în manifestările morale, artistice și teoretice"[4]. Într-o atmosferă spiritual-ideologică saturată de diferite teorii idealiste care autonomizau valorile într-un univers abstract, absolut, rupînd și opunîndu-le spiritualul și materialul — sau le realitivizau pînă la descalificare făcîndu-le să depindă exclusiv de subiectivitatea noastră, uneori numai de voința de putere —, o atare definiție ne dă o imagine unitară, mai cuprinzătoare, a fenomenului cultural, ținînd seama de principalele domenii ale activității umane. „Credem deci că valorile culturale ale unei societăți, pe orice treaptă de dezvoltare s-ar afla ea, nu capătă sens pentru acea societate sau pentru alta care vine mai tîrziu, dacă aceste valori nu corespund sau nu exprimă atitudinile etice *ale diverselor categorii sociale*"[5].

Împotriva sociologismului vulgar care avea să facă mai tîrziu ravagii, C. I. Gulian scrie că sociologul culturii nu se poate mulțumi cu constatarea unei corespondențe între un tip de societate și cultura ei, ci trebuie să evidențieze *raportul de condiționare dialectică dintre necesitate și valoare*. Într-una din ultimele sale lucrări, acad. C. I. Gulian definește cultura ca „spațiul axiologic" pe care-l durează omul deasupra solului ontic[6].

În *Dicționarul enciclopedic român*, cultura este definită ca „ansamblul valorilor materiale și spirituale create de societatea omenească de-a lungul istoriei sale"[7]. În alte definiții ale culturii predomină *unghiul de vedere sociologic* „. . . noțiunea de cultură îmbrățișează în esență toate formele vieții sociale, cu excepția formelor directe de producție. Desigur, și acestea din urmă pot fi înglobate în sfera culturii dacă opunem cultura noțiunii de natură — o natură căreia omul nu i-a adus nici un fel de schimbări. Noțiunea de cultură include toate așa-numitele suprastructuri. Dintre acestea fac parte nu numai formele «pure» ale ideo-

[3] A. I. Arnoldov, *Soțialism i kultura*, Izd. Akad. Nauk, Moskova, 1962, pp. 39—40.
[4] C. I. Gulian, *Introducere în sociologia culturii*, Editura de stat, Buc., 1947, p. 6.
[5] *Ibidem*, p. 23.
[6] Idem, *Problematica omului*, Editura Politică, Buc., 1966, p. 154.
[7] *Dicționar enciclopedic român*, vol. I, Editura Politică, Buc., 1962, p. 855.

Scanned with OKEN Scanner

logiei — religia, filozofia, știința, arta — dar și forme ale culturii legate nemijlocit de toate zilele cum sînt morala — nu numai teoretică, dar și cea existentă nemijlocit în viață; dreptul, de asemenea sub formele sale ideologice și practice ș.a.m.d."[8]. Este evidentă strădania lui Lunacearski de a formula o definiție cît mai comprehensivă a culturii. Rămîne totuși neelucidată specificitatea elementelor componente ale culturii, dacă în ea sînt cuprinse „toate formele sociale", toate elementele spirituale ale vieții, teoretice și practice. Deși autorul mai precizează că „elementul determinant al tuturor formelor culturii și a întregii ei dinamici este, în ultima analiză, procesul de producție"[9], definiția sa nu surprinde cultura ca o realitate specifică.

Hubert Lesigne[10] pune accent pe funcția social-dinamică a culturii. Ea înglobează progresele științei, artei; este elan, mișcare spre viitor, creație continuă, intim legată de acțiune, parte integrantă a luptei pentru eliberarea omului și nu spectacol gratuit, contemplare pasivă sau argument exterior. Principiile de bază în examinarea sa sînt, după opinia lui H. Lesigne, *rolul creator* al maselor și *primatul practicii sociale.*

Toate definițiile de mai sus reflectă, fără îndoială, elemente reale și esențiale ale culturii, dar ele sînt deficitare, după părerea mea, sub două raporturi principale:

În primul rînd, nu cuprind, decît cel mult în treacăt, momente esențiale în constituirea și caracterizarea culturii, definitorii pentru conceptul de cultură, cum sînt:

a) *cunoașterea, punctul de vedere axiologic,* apreciativ, valorizator trebuie completat, întregit cu *punctul de vedere gnoseologic.*

În afară de definiția citată, la Arnoldov găsim și o alta care — după părerea mea — surprinde mult mai bine, mai exact și mai cuprinzător fenomenul cultural. În sens larg, cultura „este un fenomen social multilateral, care apare ca o sinteză organică a valorilor materiale și spirituale dobîndite în societate . . ., ea exprimă și apreciază gradul material și intelectual al dezvoltării societății într-o etapă istorică dată, reprezintă concluzia creatoare a activității umane în toate sferele vieții sociale"[11];

b) *creația, actul creator* de cultură, procesul viu, dinamic al făuririi de valori culturale, proces ce se bazează pe cunoaștere și fructifică datele cunoașterii. Energia de muncă la care se referă același Arnoldov este factor de cultură numai dacă se desfășoară realmente într-un sens creator, avînd o finalitate umanistă. Deci din sfera culturii face parte nu numai *ansamblul contradictoriu al valorilor finite,* ci și *procesul creator* prin care iau naștere aceste valori și care la rîndul său se bazează pe treapta deja atinsă în dezvoltarea culturală și nu numai culturală a umanității.

O înțelegere mai nuanțată a acestui aspect o găsim la Arzakanian care arată că definiția noțiunii de cultură trebuie să reflecte, pe de o parte, rezultatele activității culturale, materiale, spirituale și artistice ale omului și societății, iar pe de altă parte, însăși această activitate ca proces neîntrerupt de creație. Cultura

[8] A. V. Lunacearski, *Lenin și știința literaturii,* în *Despre literatură,* E.S.P.L.A., Cartea Rusă, 1960, pp. 30—31.
[9] *Ibidem,* p. 31.
[10] *Réflexions sur la culture,* în „Cahiers du communisme", nr. 7—8/1955.
[11] A. I. Arnoldov, *op. cit.,* p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

cuprinde, aşadar, rezultatele fundamentale ale activităţii materiale, spirituale şi artistice ale omului şi societăţii, mijloacele pentru realizarea practică a acestei activităţi şi însăşi această activitate ca un proces creator neîntrerupt[12].

c) *generalizarea socială, asimilarea critică* a valorilor culturale prin care acestea îşi realizează funcţia lor social-educativă, sensul moral-formativ, acţionează în sensul dezvoltării vieţii spirituale a oamenilor şi se îmbogăţesc ele însele cu sensuri noi.

În al doilea rînd, definiţiile ce se dau de obicei culturii cu un caracter eclectic-descriptiv, nu ne oferă o imagine logic-coerentă, sintetică şi închegată a fenomenului definit. Ele nu au deci caracter de *sistem.* Or, o exigenţă metodologică cere ca o definiţie ştiinţifică a culturii, să înfăţişeze atît latura materială cît şi pe cea spirituală a culturii, să ţină seama de însăşi *logica internă* a procesului cultural, de *momentele constitutive ale culturii ca proces istoric complex* şi nu ca un dat invariabil al experienţei sau cugetării filozofice.

Încercarea de a contura cît mai exact conceptul de cultură, de a delimita sfera de fenomene la care se referă, trebuie să ţină seama de interferenţele, de interpătrunderea complexă ce angrenează acest concept în sistemul categoriilor filozofice şi în primul rînd de modul în care se corelează cu alte concepte înrudite.

O contribuţie nouă, originală aduce la clarificarea problemelor culturii sociologul polonez Zygmunt Bauman. El interpretează cultura din unghiul de vedere al teoriei informaţiei. Punctul de plecare este dihotomia între „ecranul interior" şi „ecranul exterior" pe care se proiectează, în structuri reciproc şi relativ independente, în moduri specifice, trăirile noastre. „În disocierea elementară între îndatorire şi existenţă, între semnificaţie şi existenţa semnificată, între voinţă şi întruchiparea ei exterioară, se află izvorul gnoseologic veşnic viu al viziunii dihotomice a lumii"[13]. Totul este construit pe o dihotomie multiformă şi la diferite nivele între motivare şi situaţie, între existenţă şi conştiinţă socială, gîndire, materie, esenţă şi existenţă, bază şi infrastructură. Viziunea cibernetică ne oferă o nouă variantă a universalizării intelectuale a experienţei umane elementare; este produsul reorganizării acestei experienţe din perspectiva sistemelor complexe.

Societatea şi cultura sînt sisteme corelate organic, interpenetrante, dar motivaţia acestei unităţi este inspirată la Bauman de o schemă explicativă cibernetică. Multitudinea de sensuri a celor două noţiuni este subordonată la el următoarei dihotomii: *cultura* se referă la circulaţia de semnificaţii şi modele, desemnînd *aspectele informaţionale* ale structurilor sistemelor umane; *societatea* se referă la circulaţia de bunuri, satisfăcînd nevoi individuale sau sociale ea desemnează *sisteme energetice*[14]. Cu alte cuvinte, realitatea umană se divide într-o realitate energetică (societatea) şi o realitate informaţională (cultura).

Din acest punct de vedere este inacceptabilă, fiind prea largă, definiţia larg răspîndită în culturologie: cultură = tot ce este produs uman. Raportată la criteriul informaţional, nu sonumiera, de exemplu, face parte din sfera culturii ci semnificaţiile pe care le are ca marfă, ca obiect de desfătare estetică; nu

[12] T. G. Arzakanian, *op. cit.*, p. 65.
[13] Zygmunt, Bauman, *„Kulturologia" a dychotomicznosć swiata ludzkiego,* în „Kultura i Spoleczénstvo", vol. X, nr. 2/1966, p. 23.
[14] *Ibidem,* p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

spada este element de cultură ci modul de folosire a ei. Cultura nu este tot ce e opus naturii ci tot ceea ce e interiorizat şi reductibil la trăirile umane; ea se delimitează în cadrul semnificaţiilor şi modelelor ca ceea ce poate fi obiectul învăţăturii şi autoînvăţăturii. Produsele umane care nu au aceste proprietăţi pot fi doar *corelate ale culturii* (după expresia lui Stanislaw Ossovski), rezultatul aplicării informaţiei la anumite porţiuni energetice ale realităţii. Nu este vorba de o distincţie între obiecte substanţial deosebite; ci de puncte de vedere diferite asupra unei realităţi unice şi unitare. „Nu obiectele fac parte din cultură sau societate, ci modurile lor de ordonare şi clasificare mentală duc la integrarea lor în cadrul perspectivei culturale sau sociale"[15].

Cunoaşterea este un factor de legătură a celor două realităţi. Ea este cheltuirea de energie în scopul de a obţine noi cantităţi de informaţie, ceea ce ţine de cultură ne interesează sub aspectul conţinutului informaţional, dar există transmisie de informaţie fără transmisie de energie şi invers. Se poate spune că sistemul social-cultural este cu atît mai stabil, cu cît sînt îndeplinite următoarele condiţii: a) toate elementele aflate în conexiune energetică în cadrul sistemului şi numai ele, se află în acelaşi timp în conexiune informaţională; b) conţinutul mesajelor informaţionale este conform cu conţinutul mesajelor energetice. Elementele sistemului pot să se comporte după cum o cer mesajele informaţionale (modele, cunoştinţe) sau după cum o cer dependentele energetice (poziţia în structura socială)[16]. Dihotomia celor două sisteme este mai puţin evidentă pe treapta primitivă a dezvoltării umane cînd nu exista o atît de mare discordanţă între sistemul energetic şi cel informaţional, cînd simetria şi concordanţa sistemelor este determinată de orientarea unidirecţională a vectorilor de presiune, de influenţarea lor asupra comportamentului indivizilor prin situaţia externă sau modelele interiorizate căci, potrivit schemei lui Bauman, izvorul prefacerilor, al evoluţiei, se află tocmai în neconcordanţa informaţiei cu energia, între modul şi posibilitatea realizării sale, neconcordanţă cu atît mai frecventă şi mai acută, cu cît se manifestă prin:

— ruperea sistemului de conexiuni energetice de principiul tradiţional al utilităţii şi reciprocităţii şi apropierea sa de modelul pieţii, de principiul cererii şi ofertei;

— în timp ce conexiunile energetice (circulaţia de bunuri) ies în afara ansamblului de elemente conexe informaţional, conexiunile informaţionale (comunicarea de valori şi de modele) ies în afara ansamblului de elemente interdependente energetic. De aici caracterul neadecvat al modelelor tradiţionale faţă de situaţia în schimbare. Aici se află izvorul variabilităţii social-culturale. La o concluzie similară ajung şi culturologi de frunte (ca Margaret Mead sau Ruth Benedict), pe temeiul confruntării unui volum imens de date şi descoperiri antropologice.

Prin neconcordanţa celor două sisteme, Bauman exprimă de fapt, în maniera specifică cerută de propria sa schemă, o idee fundamentală pentru istoria civilizaţiei precomuniste: progresul social-cultural, îndeosebi cel tehnic, are un caracter contradictoriu. Producerea şi circulaţia valorilor spirituale nu este concordantă cu producerea şi circulaţia bunurilor materiale. Nu putem abso-

[15] Zygmunt Bauman, *loc. cit.*, p. 26.
[16] *Ibidem*, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

lutiza însă o situaţie istorică, relativă, transformînd neconcordanţa celor două sisteme în singurul izvor al prefacerilor şi dezvoltării social-culturale, chiar pentru istoria societăţilor clasiale. Bauman însuşi afirmă că lumea contemporană este o arenă de contacte culturale multilaterale, o permanentă depăşire reciprocă a sistemelor energetice de către cele informaţionale. Dar aceasta nu ne dezvăluie numai arena unor neconcordanţe motorii a celor două sfere (ilustrată şi prin astfel de fenomene: specializarea şi autonomizarea nevoilor umane, instituţionalizarea mecanismului de satisfacere a acestor nevoi, unilateralitatea şi aspectul monocord al structurilor organizatorice), deci nu numai o *izolare informaţională*, ci şi apariţia unor concordanţe noi, apropierea informaţională, tendinţe de echilibrare a celor două sisteme.

Legea dezvoltării inegale a structurilor acţionează desigur cu vigoare în lumea contemporană şi va continua să acţioneze, cu un conţinut schimbat, şi în societatea viitoare, dar ea nu neagă, ci implică procesul de apropiere şi adaptare, de echilibrare şi concordanţă internă a sistemelor de evoluţie spre sisteme unitare integrate în care energeticul şi axiologicul se armonizează reciproc.

Tot din unghiul de vedere al informaţiei şi comunicării priveşte Bauman şi problema umanismului. Fără a ne angaja aici în tratarea mai amplă a unei probleme adiacente, să reţinem doar modul în care aplică autorul ideea celor două ecrane: ecranul interior (voinţă, stimuli etc.) şi ecranul exterior (în afara sistemului informaţional al eului). Modul de existenţă a omului este acţiunea; el transformă *lumea în sine* în *lume pentru sine*, o face deci accesibilă energetic şi informaţional. Acţiunea este modul de sudare a informaţiei cu energia. „Omul nu este numai un operant ci şi un operator, nu este numai un produs al lumii dar şi creatorul ei. În faptul că este un produs nu e nimic specific uman. El se constituie ca om doar atunci cînd se constituie ca operator, creator, subiect. Personalitatea lui umană se manifestă tocmai în faptul că el este purtătorul informaţiei şi de aceea poate considera că tot ce nu constituie eul lui este un izvor de energie ce aşteaptă să i se confere o formă“[17].

Este o viziune umanistă a omului creator, opusă pozitivismului care domină aşa-zisul „umanism ştiinţific“, sociologia behavioristă etc. El postulează examinarea omului ca subiect, ca un sistem care nu doar primeşte şi prelucrează informaţia, ci creează o informaţie nouă. „Conceperea dihotomiei cultură-societate ca analog uman al dihotomiei informaţie-energie, permite să ordonăm cunoştinţele noastre despre lumea socială în categoriile antinomiei subiectului şi obiectului şi a permanentei depăşiri a acestei antinomii în acţiunea umană“[18].

În literatura marxistă de specialitate, cercetarea problemelor de axiologie a fost multă vreme frînată de prejudecata că axiologia ar fi prin definiţie, o teorie idealistă. Autorii *Dicţionarului enciclopedic român* înregistrează acest termen într-un mod mai mancant decît alte enciclopedii, dar ei plătesc încă tribut acestei prejudecăţi, definind axiologia ca „teorie idealistă referitoare la valorile spirituale (etice, estetice, juridice etc.), cristalizată în sînul filozofiei burgheze la începutul secolului al XX-lea, cu diferite variante (idealist-obiective, idealist-

[17] Zygmunt Bauman, *loc. cit.*, pp. 32—33.
[18] *Ibidem*, p. 35.

Scanned with OKEN Scanner

subiective sau mixte). Caracteristica esențială a tuturor variantelor axiologiei este ruperea valorilor spirituale de baza social-istorică obiectivă care le-a generalizat, ceea ce duce fie la absolutizarea lor dogmatică, fie la relativizarea lor"[19].

Ceea ce se spune despre axiologie constituită în sînul filozofiei burgheze idealiste este perfect adevărat, dar nu putem extinde asemenea caracteristici asupra unui termen care are drept de cetățenie în lumea conceptelor științifice, designînd un anume domeniu și o anume direcție a cercetării științifice.

În ultimii ani cercetătorii marxiști din diverse țări se apleacă cu interes și pasiune asupra problemelor axiologice, sporind contribuția la elucidarea științifică a acestor probleme.

În cartea sa *Despre valorile vieții și culturii,* Tugarinov împarte valorile culturii în trei grupe: *materiale, social-politice* și *spirituale,* corespunzător celor trei domenii ale vieții sociale: a) *domeniul producției materiale,* care constă în transformarea și folosirea obiectelor și forțelor naturii; b) *domeniul activității social-politice,* în cadrul căruia oamenii transformă și apără formele vieții sociale; c) *domeniul activității ideologice, spirituale,* în care oamenii se ocupă cu producția și răspîndirea ideilor[20]. Tugarinov insistă apoi pe larg asupra importanței și priorității valorilor materiale pentru a justifica includerea lor în sfera culturii.

În ceea ce privește valorile social-politice (în care sînt incluse libertatea, egalitatea, fraternitatea, dreptatea), Tugarinov dezvăluie convingător nu numai importanța lor covîrșitoare pentru viața social-politică a claselor, grupelor sociale, indivizilor, dar și *natura lor socială;* ele sînt valori pe deplin reale, obiective care se referă nu numai la conștiința ci și la existența socială a oamenilor.

Este un punct de vedere care merită să fie examinat cu luare aminte. Nu e posibil a întreprinde aici un asemenea examen și a expune detaliat un alt punct de vedere. Aș dori să subliniez doar două idei strict necesare pentru înțelegerea opiniilor ce vor fi expuse în capitolul următor. Mi se pare pe deplin îndreptățită și rodnică ideea clasificării valorilor după specificul celor trei domenii ale activității sociale. Nu este însă tot atît de îndreptățită identificarea conceptelor de valoare și cultură, care duce la extinderea exagerată a sferei culturii, devenind oarecum cea mai generală categorie sociologică. Toate elementele culturii sînt valori (sau, mai bine spus, cuprind coordonata axiologică), dar nu toate valorile sînt culturale, nu toate fac parte, ca atare, din sfera culturii[21].

Și în țara noastră a sporit în ultimii ani interesul științific pentru problemele de axiologie.

[19] *Dicționar enciclopedic român,* vol. I, p. 262.

[20] A. P. Tugarinov, *O țenostiah jizni i kulturî,* Izd. Leningradskovo Universiteta, 1960, pp. 15—16.

[21] În numeroase lucrări putem găsi termenul valoare folosit într-un sens *acultural.* Atunci cînd Paul Griéger — pentru a lua un singur exemplu — clasifică sistemul valorilor în *convenționale, fizice, intelectuale, morale, religioase,* e limpede că el nu se referă numai la sensul cultural al valorii sau la valoare ca moment al culturii. *(Cours de Philosophie,* Liège — Paris, 1961, p. 360). Și la Georg Simmel valorile sînt valori ale culturii numai în măsura în care drumul ce trece prin ele conduce spiritul de la ce s-ar putea numi starea de natură la starea de cultură. (Vezi și Isidor Todoran, Georg Simmel, în *Istoria filozofiei moderne,* vol. III, București, 1938, p. 333).

Scanned with OKEN Scanner

În perioada postbelică unul dintre primii filozofi marxişti care a întreprins o reconsiderare a problemei valorilor culturale a fost prof. C. I. Gulian. Unghiul de vedere precumpănitor în modul său de a considera această pasionantă problemă teoretică şi practică este cel etic; dar contribuţia eticianului vizează clarificarea unor perspective mai largi ale universului valorilor, interesînd filozofia culturii şi axiologia. Astfel, în *Introducere în etica nouă,* autorul insistă asupra caracterului obiectiv al *valorilor etice,* asupra „legăturii dintre valorile morale şi necesităţile economice şi sociale", dar o face în corelaţie cu o problemă fundamentală a axiologiei, aceea a *raportului valoare-necesitate.* Termenul comun de referinţă este cel al umanului, dezvăluind şi prin aceasta spiritul umanist al construcţiilor axiologice şi etice marxiste. Reflectînd asupra epocii sale, omul nou — spune autorul — numai crede că între valoare şi necesitate există o opoziţie rigidă, ca o alternativă fatală. Caracterul normativ al valorilor, îndeosebi funcţia imperativă a celor etice, nu pot fi înţelese în afara relaţiei dialectice între imperativ şi posibil, între valoare şi necesitate, relaţie ce presupune tensiune, uneori conflict, sinteză, depăşire. Autorul întreprinde o analiză nuanţată a conceptului de necesitate pe ale cărui coordonate este clădită „adevărata problemă practică a genezei şi funcţiei valorilor". „Geneza valorilor dezvăluie că în orice valoare există rădăcina necesităţii subiective şi istorice. Valorile reprezintă calităţi sau atribute reale umane sau datul uman. Unele din aceste calităţi reale devin valori supreme, iar altele — valori secundare sau chiar nonvalori, după cum o cere practica socială, mereu alta în alt moment istoric. Geneza şi funcţia valorilor nu pot fi altfel explicate decît prin condiţionarea Necesităţii. Valori desprinse de Necesitate funcţionează numai în imaginaţia metafizică"[22].

C. I. Gulian îşi îndreaptă critica atît împotriva concepţiilor idealiste cît şi a celor mecaniciste, opunîndu-le o interpretare dialectică a raportului necesitate-valoare; valoarea se naşte din necesitate dar şi necesitatea asimilată, înţeleasă, „trăită", devine valoare, ţel etic. Între problemele examinate în cartea citată nu sînt omise nici asemenea chestiuni care interesează nu numai etica ci şi teoria valorilor: problema *ierarhiei valorii,* stabilirea unor tipologii etice şi axiologice prin sesizarea unor trăsături spirituale tipice, prin raportarea la „simţul actualului", la trăirea şi realizarea valorii, *sensul etic al cunoaşterii.* „Cunoaşterea este cu atît mai încărcată de sens etic, cu cît efectele ei se concretizează mai bogat şi mai hotărîtor în schimbarea şi prefacerea lumii"[23]. Autorul formulează o idee pe care o va relua şi îmbogăţi în multe din lucrările sale ulterioare, mai ales în cele din ultimii ani: unitatea dintre *cunoaşterea valorilor şi trăirea* lor, dintre *cunoaştere* şi *valorificare,* dintre *etica stării* şi *etica realizării;* „realizarea se dezvăluie ca un proces nu direct şi imediat, ci complex şi dialectic, fiind jalonat de ezitări şi „îndoieli" de crize, neîmplinire şi veşnică tensiune"[24].

Autorul reia problema valorii şi din unghiul de vedere al sociologiei culturii, care pune accentul asupra naturii şi funcţiei sociale a valorilor. Ideea de ierar-

[22] C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă,* Editura de stat, 1946, p. 174.
[23] *Ibidem,* p. 214.
[24] *Ibidem,* p. 243.

Scanned with OKEN Scanner

hie, de sistem a valorilor, de pildă, nu e părăsită, dar ea apare mai bine fundamentată şi explicată; valorile nu sînt doar diferenţiate şi autonome dar şi corelate, subordonate unor valori centrale (idealuri). „Geneza, funcţia şi evoluţia, diferenţierea, reintegrarea sau ierarhizarea valorilor nu pot fi tratate în mod izolat de structura şi dezvoltarea societăţii“[25]. Marxismul nu neagă autonomia valorilor, ci doar autonomia lor absolută.

Acest filon de gîndire şi cercetare ştiinţifică este continuat în anii următori prin elaborarea de lucrări în care categorii fundamentale, constante de-a lungul anilor — *valoare, cultură, umanism, cunoaştere, valorificare* —, sînt aplicate, subordonate analizei unor fapte concrete de cultură (*Sensul vieţii în folclorul românesc, Goethe şi problemele filozofiei, Metodă şi sistem la Hegel, Omul în folclorul african, Originile culturii şi umanismului* etc.). Ideea de valoare revine, sub aspectul său teoretic mai general, în *Problematica omului*, carte de antropologie filozofică, în care valorile apar ca manifestări şi trepte ale realizării omului — privit nu ca o entitate socială, ci ca o personalitate în unitatea dintre latura psihologică şi cea sociologică. Polii de referinţă ai *valorii personalităţii* sînt latura social-istorică (obiectivă) şi cea individuală (subiectivă) a omului, iar cîmpul conştiinţei, funcţiile psihice raţionale şi cele infraraţionale, emoţional afective. Cuplu valoare-necesitate reapare; valorile apar din tensiunea dialectică a *libertăţii* şi *creaţiei* cu *necesitatea;* ele „sînt expresia simultană a condiţionării şi a libertăţii umane... Dialectica necesităţii şi valorii are ca specific faptul că după cum în cea mai umilă piatră şlefuită citim începuturile tehnicii şi implicit ale gîndirii, tot astfel, în cele mai tîrzii şi eterate creaţii spirituale putem desluşi şi impulsul nevoilor economice şi sociale“[26]. Cu alte cuvinte, dialectica creaţiei realizează totdeauna *momentul subiectiv* şi pe cel *obiectiv.*

Dialectica marxistă nu înlocuieşte deci interpretarea fenomenologică a valorilor cu o interpretare sociologistă, nu mai puţin unilaterală şi deci greşită, ci afirmă unitatea unor momente constitutive pentru valoare cum ar fi: *creaţia* şi *alegerea, explicaţia istorică* şi *descrierea, autonomia relativă* şi *complexul social obiectiv* al relaţiilor, funcţia *etică* şi cea *antropologică, determinism de clasă* şi *libertatea personală, imperativul* şi *posibilul.*

În ordinea de idei a prezentului capitol, trebuie remarcată de asemenea contribuţia lui M. Ralea şi Tr. Herseni care, în lucrarea *Sociologia succesului,* au tratat valoarea din unghiul de vedere al sociologiei. Într-o lucrare atît de amplă despre sancţiunile premiale de nivel succesual nu putea lipsi coordonata axiologică, raportarea succesului la anumite sisteme de valori, aplicarea unor criterii de valoare în judecarea formelor succesului, a mecanismului său social, a funcţiei sociale şi a tipologiei succesului etc. Toate acestea reprezintă chiar principii metodologice, afirmate explicit sau implicate în toate capitolele cărţii citate. Autorii au consacrat însă şi un capitol special raportului dintre succes şi valoare. Firesţe, în acest context valoarea este privită, în primul rînd, ca relaţie interumană (sau mai curînd ca atribut al relaţiilor umane), deoarece succesul însuşi îmbrăţişează întreaga sferă a activităţilor şi relaţiilor omeneşti.

[25] C. I. Gulian, *Introducere în sociologia culturii,* p. 64.
[26] Idem, *Problematica omului,* p. 154.

Scanned with OKEN Scanner

Relaţia succes-valoare nu este de loc simplă şi univocă, în sensul că succesul s-ar baza totdeauna pe *realizarea* şi *promovarea* de valori, iar prezenţa valorilor într-o întreprindere individuală sau colectivă ar antrena automat, de la sine, sancţiuni premiale succesuale. Autorii citaţi pun, printre altele şi problema unei neconcordanţe între valorile succesorale şi cele morale, deşi ea este mai generală, „depăşeşte în cadrul istoriei de pînă acum problema raporturilor dintre succes şi valorile morale"[27]. Succesul nu glorifică decît *valori,* dar valorile nu sînt de ordin *moral;* dacă opinia publică a clasei dominante acordă unui fapt imoral o valoare de altă natură (naţională, militară, economică, estetică etc.), el se va bucura totuşi de succes cu toate că rămîne imoral. Abia în socialism valorile succesuale coincid integral cu cele morale[28].

M. Ralea şi Tr. Herseni subliniază în mod just că valoarea nu este o entitate abstractă, „în sine şi pentru sine", ci ea presupune totdeauna: a) un suport real; nu există valoare în afară de *ceva* care să aibă valoare; b) o relaţie activă prin care se realizează valoarea acelui ceva în raport cu altceva; c) o apreciere, o judecată de valoare, ghidată după criterii care evoluează o dată cu progresul social, cu îmbogăţirea spirituală a publicului succesual, devenind mai temeinică, mai multilaterală, mai judicioasă. Valoarea succesuală se referă mai ales la înţelesul ultim, la componenta apreciativă a *valorilor sociale,* căci doar în măsura în care acestea prezintă un interes pozitiv pentru oameni, sînt *dorite, apreciate, căutate* de oameni, „au însemnătate în producerea succeselor".

Autorii conchid că *„în toate epocile, tendinţa omenirii progresiste este să acorde succesele în funcţie directă de valorile sociale, obiective, în frunte cu valorile morale. Tendinţa aceasta nu se realizează însă pe deplin decît în societatea socialistă, după dispariţia claselor sociale exploatatoare şi a cortegiului lor de închipuiri, iluzii şi ipocrizii"*[29].

Din cele spuse rezultă că Ralea şi Herseni conferă conceptului de valoare înţelesuri mai largi decît cele pe care le presupune şi le reclamă filozofia culturii; se aplică nu numai *actelor* omeneşti *producătoare de cultură* şi *produselor activităţii creatoare,* ci *tuturor* manifestărilor practice, cognitive, educative, artistice, politice etc. ale omului ca individ sau ca o colectivitate organizată. Autorii insistă, firesc în funcţie de obiectivele teoretice ale cărţii citate, asupra *sensului subiectiv-apreciativ* al noţiunii, aducînd astfel o contribuţie relevantă într-un context de cercetare inedit.

În problema care ne interesează aici avem însă două rezerve faţă de unele puncte de vedere exprimate de autori:

— în ceea ce priveşte *criteriul sociologic al definirii valorilor sociale,* afirmarea concordanţei lor cu legile dezvoltării sociale, cu progresul umanităţii, precum şi a conţinutului lor de clasă este utilă şi binevenită. Dar cele două aspecte nu pot fi interpretate în sensul unui exclusivism nediferenţiat, cum rezultă din următoarea propoziţie: *„Clasele sociale exploatatoare au fost cele mai falsificatoare ale valorilor, uneori pînă la completa lor anihilare"*[30]. Afirmaţia este valabilă numai pentru fazele de declin ale claselor exploatatoare.

[27] M. Ralea, T. Hariton. (Tr. Herseni), *Sociologia succesului,* Editura Ştiinţifică, Buc., 1962, p. 373.
[28] *Ibidem,* p. 372.
[29] *Ibidem,* p. 405
[30] *Ibidem,* p. 398.

Scanned with OKEN Scanner

Atunci cînd acestea sînt în faza de *afirmare pozitivă* a misiunii lor istorice, interesul general uman de promovare a valorilor coincide, chiar dacă nu total, cu interesul lor particular de clasă. De *completă anihilare* nu se poate vorbi niciciînd deoarece aceasta coincide cu o deplină autonegare şi autoexcludere din istorie. Autorii înşişi au observat cu justeţe, cum spuneam, că o motivare valorică nu poate fi niciodată exclusă;

— în ceea ce priveşte *criteriul ontologic şi gnoseologic al definirii valorilor,* e de observat că nu putem extinde valoarea, cum se face în cartea citată, la domeniul realităţii privită ca *obiect,* ca *dat* al cunoaşterii sau activităţii. Cînd se spune că valorile sociale *subiective* reflectă, mai mult sau mai puţin satisfăcător, valorile sociale *obiective,* „adică legile dezvoltării progresive de la forme *inferioare* la forme *superioare* ale societăţii"[31], se operează o distincţie nelegitimă, după părerea mea, între o *lume a valorilor obiective,* coincizînd cu însăşi realitatea obiectivă, privită în dinamica sa progresivă, şi o *lume a valorilor subiective* (aprecieri, sancţiuni etc.), care o reflectă pe cea dintîi. Legile obiective, chiar şi cele sociale (căci şi acestea presupun un proces istoric-natural), sînt însă neutre sub raport axiologic. Cum voi arăta în capitolele următoare, calităţile obiectului, legile sale, reprezintă *posibilităţi de valoare.* Dar valoarea propriu-zisă, ca afirmare a unui ideal, ca întruchipare şi metamorfozare umană a unui anumit coeficient de cunoaştere şi experienţă omenească, nu aparţine nici exclusiv subiectivităţii, nici exclusiv obiectivităţii. Ea presupune totdeauna (şi afirmă totodată) un dialog activ subiect-obiect, este o unitate dialectică între ideal şi real, între subiectiv şi obiectiv între esenţă (ca permanenţă a unor determinări fundamentale) şi mişcare (ca negare a unor atari determinări prin intervenţia activă conştientă a omului ca fiinţă socială şi culturală). Nu valorile subiective le reflectă pe cele obiective — o atare distincţie neputînd fi admisă — ci conţinutul şi structura subiectivă ale valorilor reflectă obiectivitatea izvorului şi sistemului lor de constituire şi integrare în unităţi istoriceşte determinate.

Dezbaterea problemelor valorii se face în prezent, în ţara noastră, fie din însuşi unghiul de vedere al axiologiei (N. Kallós, A. Roth, L. Grünberg), fie din cel al eticii şi antropologiei (N. Bellu, Oct. Cheţan), al esteticii, filozofiei culturii etc. (Marcel Breazu, Ion Pascadi).

N. Kallós şi A. Roth sînt printre primii din ţara noastră care pun problema elaborării unei axiologii marxiste[32], ca o disciplină relativ de sine stătătoare în cadrul filozofiei marxiste combătînd ideea potrivit căreia axiologia ar fi, prin definiţie, o ştiinţă burgheză sau o pseudoştiinţă. Nu se poate identifica o problematică filozofică reală cu răspunsurile ce se dau de pe poziţii idealiste sau materialiste metafizice sau dialectice. Autorii arată că filozofia din toate timpurile a fost, prin definiţie, preocupată şi de problemele valorii. Ei analizează critic diferite curente din axiologia burgheză şi încearcă o definiţie a valorii ce cuprinde ca momente esenţiale: esenţa şi determinaţia socială a valorii; valoarea se pro-

[31] M. Ralea, T. Hariton, *op. cit.,* p. 874.

[32] A. Roth, *Egy marxista axiológia elé (Însemnări pentru o axiologie marxistă),* în „Igaz Szó", nr. 11 şi 12/1964 şi „Tribuna" nr. 44 şi 45/1964. În articolul *Ember, érték, haladás (Om, valoare, progres),* în „Korunk", nr. 12/1965, A. Roth subliniază întrepătrunderea *axiologiei* cu două discipline filozofice apropiate: *antropologia filozofică* şi *filozofia culturii.* Autorul schiţează interdependenţa conceptelor de esenţă umană, valoare şi progres social, arătînd că aceste concepte nu se pot defini decît prin raportare reciprocă.

duce şi se manifestă în sfera activităţii social-umane ca obiectivare a esenţei umane, conţinutul obiectiv al valorii, progresul social — criteriu al valorii. Dialectica valorilor cuprinde unitatea *momentului absolut*, cu cel *relativ*, a general-umanului şi caracterului de clasă în definirea noţiunii de valori. Raportul obiect-subiect este constitutiv pentru valoare; ea are un conţinut obiectiv, dar nu poate exista decît pentru un subiect axiologic.

Kallós şi Roth afirmă, între altele, ideea unei modalităţi specific axiologice a raportului subiect-obiect, a raportării omului la realitate, caracterizată prin creaţie şi apreciere, prin împletirea sui-generis a practicului şi spiritului[33].

Într-o lucrare recent apărută, cei doi autori, stabilesc următoarele considerente ca *premise* pentru definirea valorii: *substanţa lor socială*, condiţionarea şi *determinarea social-istorică* a valorilor; lumea valorilor nu poate exista în afara sferelor *existenţei şi practicii umane*, valorile sînt prin conţinutul lor *obiective;* izvorul valorii îl constituie activitatea socială, forţa creatoare a omului. Pe temeiul acestor premise ei propun următoarea definiţie: „Valorile sînt acele lucruri, relaţii, fenomene (aspecte sau manifestări, laturi, proprietăţi ale acestora), create prin activitatea socială a oamenilor, în care se obiectivează forţele subiective ale esenţei sociale a omului, care contribuie la progresul societăţii omeneşti la afirmarea şi la dezvoltarea personalităţii umane, fiind ca atare apreciate, dorite şi promovate de către forţele sociale progresiste. Obiectivarea esenţei umane în valori se realizează în două forme (legate între ele sau chiar împletite): fie sub forma creaţiilor în sfera culturii materiale şi spirituale, fie sub forma idealurilor şi normelor ce constituie totodată etaloane ale activităţii sociale a oamenilor, ale conţinutului şi sensului vieţii lor“[34].

Necesitatea şi posibilitatea constituirii unei axiologii marxiste este demonstrată şi de Ludwig Grünberg, care se străduieşte să-i traseze coordonatele teoretice şi metodologice. Aducînd un punct de vedere original în literatura filozofică marxistă, Ludwig Grünberg subliniază că nu orice enunţ privind valorile şi valorificarea este de competenţa axiologiei, delimitînd obiectul propriu al axiologiei marxiste. În studiul *Marxismul şi teoria generală a valorilor*, el arată că „axiologia nu îşi extinde sfera de cercetare asupra tuturor problemelor privind valorile, ci are un obiect distinct: studiul legităţilor generale ale *sistemului de valori*. Ea poate aborda la un nivel de maximă generalitate filozofică problema genezei, suportului, transformării, interacţiunii, justificării, parenităţii, cunoaşterii şi realizării valorilor, dezvăluind astfel legile mişcării relativ independente pe planul vieţii spirituale a societăţii“[35].

Ludwig Grünberg defineşte valoarea ca o relaţie socială între obiect şi subiect în care „se exprimă preţuirea acordată unor însuşiri, procese sau fapte (naturale, sociale, psihologice) de o comunitate umană (gintă, trib, clasă, popor, naţiune, societate) în funcţie de finalitatea specifică fiecărui tip de atitudine umană (etică, teoretică, politică, estetică etc.) istoriceşte determinată de practica socială“[36]. Actul evaluativ acordă preţuire acelor obiecte, activităţi sau creaţii

[33] Vezi şi N. Kallós, *Sociologia şi axiologia*, în volumul *Cercetări sociologice contemporane*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1966.
[34] N. Kallós, A. Roth, *Axiologie şi etică*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1968, p. 96.
[35] Ludwig Grünberg, *Marxismul şi teoria generală a valorilor*, în „Lupta de clasă“, nr. 8/1965, p. 62.
[36] *Ibidem*, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

care, prin *structura lor obiectivă*, se dovedesc apte să satisfacă trebuinţele, necesităţile şi aspiraţiile umane *istoriceşte şi socialmente condiţionate*. Evaluarea are loc la nivelul conştiinţei sociale, dar ea se traduce întotdeauna pe planul conştiinţei individuale prin acte de preferinţă.

Demnă de semnalat mi se pare şi menţiunea că în axiologie funcţionează un *determinism care depăşeşte cîmpul deciziilor raţionale ale subiectului*. A considera că în procesul evaluării subiectul este angajat *integral* (prin gîndire, afectivitate, dorinţă, voinţă), nu înseamnă că „nucleul" valorii ar fi o proiecţie ideductibilă şi inanalizabilă a subconştientului său a efectelor individului izolat, iar axiologia un loc de refugiu pentru indeterminism şi iraţionalism. Deşi nu se reduc la elementul cognitiv, valorile îşi au izvorul în practica socială şi deşi nu sînt de ordin sensibil-intuitiv, sînt inseparabile de purtătorii materiali (obiecte, acte, relaţii sau produse umane), care sînt transmiţători de „informaţie" culturală, de mesaj politic, etic, estetic, cu un conţinut istoriceşte şi socialmente determinat. Procesul *cunoaşterii* valorilor implică tocmai descoperirea *semnificaţiei umane* incluse în acte, însuşiri, relaţii, ca rezultat al creaţiei omului considerat „ca fiinţă generică, ca specie" (Marx).

Interesantă este şi pledoaria lui Ludwig Grünberg pentru o *teorie marxistă a semnificaţiei umane*. Pornind de la ideea că valorile sînt acelea care dau semnificaţie activităţii creatoare a omului, autorul arată că „în cadrul axiologiei marxiste îşi găseşte locul cuvenit o *teorie a semnificaţiei* umane, care să analizeze mesajul uman conservat şi transmis prin diferite „limbaje", precum şi procesul realizării valorilor ca finalitate a activităţii creatoare a omului, ca obiectiv al proiectelor umane.

În ceea ce-i priveşte pe esteticieni, aceştia, dezbătînd problema valorii estetice s-au referit adesea şi la unele aspecte ale valorii în general. Astfel, de *caracterul* obiectiv al valorii s-a ocupat, între alţii, Marcel Breazu în lucrarea sa *Cunoaşterea artistică*. Militînd împotriva poziţiilor idealist-obiective şi subiective, ca şi a celor materialist-vulgare, el precizează că valoarea nu rezidă în existenţa naturală a obiectelor, ci este consecinţa actului social de valorificare; valoarea nu are existenţă de sine stătătoare, anterioară faţă de însuşirile materiale ale obiectelor, ci este secundară faţă de acestea. Totodată, el subliniază că valoarea nu este transcendentă, existentă aprioric în conştiinţa umană, ci se constituie *istoriceşte*, criteriile de valorificare fiind determinate *obiectiv* de viaţa materială a societăţii[37]. Reluînd analiza problemei într-un studiu destinat analizei specificului esteticului cotidian, Marcel Breazu dă următoarea definiţie valorii: „Valorile sînt calităţi pe care le capătă *pentru om*, elementele realităţii (obiecte, procese, fapte), privite prin prisma unei *atitudini* umane (etice, politice, estetice), a unei colectivităţi (gintă, trib, clasă, naţiune, popor) — *atitudine determinată de cauze sociale*"[38]. Arătînd că pentru a putea transmite şi conserva valorile, oamenii îşi făuresc limbaje, el precizează că *sensul* acestora „este grăitor numai pentru acea societate în care valorile exprimate s-au constituit în mod obiectiv, prin aprecierea socială, ivită în vîltoarea vieţii sociale, în procesul practicii sociale[39].

[37] Marcel Breazu, *Cunoaşterea artistică*, Editura Academiei, Buc., 1960, p. 119.
[38] *Estetica vieţii cotidiene*, sub redacţia, M. Breazu şi A. Moisescu, Editura Academiei, Buc., 1966, p. 19.
[39] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Studierea valorilor culturii a fost întreprinsă şi de Ion Pascadi care a atacat problema din mai multe unghiuri:

1. Studierea unui tip particular de valoare şi a felului în care ea se integrează în sistemul de ansamblu al valorilor[40].
2. Studierea tradiţiilor gîndirii axiologice româneşti[41].
3. Cercetarea unor probleme generale ale teoriei valorilor[42].

Concentrîndu-şi atenţia asupra cercetării idealului şi a valorilor estetice, Ion Pascadi a încercat să abordeze şi probleme axiologice generale legate de definirea idealului, a creaţiei şi valorii, progresul axiologic, raportul dintre concret-istoric şi general uman. Sub raport ideologic idealul a fost definit ca „model mintal concret sensibil al realului şi patos uman subiectiv, avînd o natură spirituală, dar o determinare social-obiectivă. Dialectica structurii sale este plastic exprimată în faptul că idealul poate fi în acelaşi timp actual şi în devenire, stabil şi dinamic, existent şi dorit, absolut şi relativ, proiecţie în trecut şi anticipare imaginativă, concret istoric şi general uman"[43]. Autorul arată că într-o accepţie idealul şi valoarea coincid, în alta ele pot fi distinse; valoarea este definită ca o „realitate", de un tip specific, ocupînd un anumit loc în sfera largă a culturii ca şi în viaţa socială ce constituie un cadru axiologic. Produs al creaţiei, valoarea reprezintă scopuri, dorinţe, intenţii sau idealuri transformate în realităţi adică obiectivizarea esenţei umane în produse de tip specific, corespunzînd anumitor necesităţi sociale[44]. Între trăsăturile caracteristice lumii valorilor, Ion Pascadi distinge caracterul lor social, natura lor funcţională, finalitatea pozitivă sau negativă care determină polaritatea, caracterul lor activ şi succesual, aspiraţia spre universalitate, natura ierarhică. O cercetare specială este dedicată sistemului de valori al socialismului, caracterizat printr-o tendinţă generală de sinteză a valorilor, prin caracterul său unitar, prin tendinţa maximă spre finalizare socială.

Ion Pascadi se ocupă îndeosebi de analiza structurii valorii *artistice*, dar el evidenţiază existenţa unui raport între esenţă şi structură propriu tuturor valorilor. Încercarea de sintetizare a unora dintre elementele gramaticii estetice a valorii operei de artă este în acest sens semnificativă pentru necesitatea generală a abordării adecvate a fiecărui tip de valoare. Între aceste elemente, Ion Pascadi distinge „idealitatea, unitatea dintre concret-senzorial, afectiv şi raţional ca şi cea dintre spontan şi conştient, constatare şi apreciere, simbolul tipic, caracterul de structură realizat printr-un act de compoziţie, armonie şi stare de tensiune, finalitate estetică expresă şi libertate, unicitate estetică şi originalitatea inovatoare, autonomia relativă, expresivitatea şi capacitatea de evocare artistică sugestivă, caracterul spectacular şi necesitatea interpretării"[45].

[40] I. Pascadi, *Natura obiectivităţii valorii estetice a relaţiilor sociale*, în „Revista de filozofie", nr. 1/1965; Idem, *Idealul şi valoarea estetică*, Editura Politică, Bucureşti, 1966.
[41] Vezi în acest sens articolele, Idem, *Petre Andrei şi filozofia valorii; Tudor Vianu şi teoria valorilor; E. Lovinescu şi mutaţia valorilor etc.*, în „Contemporanul" din 7 mai 1965; 24 sept. 1965; 25 mai 1966.
[42] Idem, *Umanismul şi lumea valorilor*, în „Tribuna", din 3. II. 1966; *Socialismul şi valorile*, în „Contemporanul" din 15. IV. 1966 şi *Criteriile de valoare*.
[43] Idem, *Idealul şi valoarea estetică*, p. 24.
[44] *Ibidem*, p. 47.
[45] *Ibidem*, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 6

UNITATEA DINTRE CUNOAȘTERE ȘI VALOARE ÎN DEFINIREA MARXISTĂ A CULTURII

La capătul unor reflexii sumare asupra dezbaterilor privind conceptele de cultură și valoare, aș dori să expun în continuare un punct de vedere personal, îndeosebi în ceea ce privește conceptul fundamental al prezentei cărți, acela de *cultură*.

Un aspect teoretic și metodologic al problemei ce trebuie clarificat în prealabil este accepția larg răspîndită în vorbirea obișnuită și chiar literatura științifică potrivit căreia există o *cultură materială* și o *cultură spirituală*.

Distincția este îndreptățită numai în măsura în care prin aceste concepte vom înțelege *latura materială* și cea *spirituală* a culturii ca fenomen unic și unitar, reflectînd cele două forme fundamentale ale activității umane. Sub influența unor concepții ideologice eronate, acești termeni sînt folosiți însă pentru a fixa o linie de demarcație care merge pînă la *separarea metafizică* a celor două aspecte, cu vaste și profunde implicații în dezbaterile privind raportul cultură-civilizație sau sensurile contemporane ale culturii de masă. O consecință a unui asemenea mod de a privi problema este și ideea lui Burke și a altor autori despre un pretins *contrast* între aspectele umane și aspectele materiale ale culturii. „Aspectele umane ale culturii rezidă în expresia valorilor și idealurilor, în efortul pe care-l face omul pentru a înțelege mediul său și pe sine însuși, pentru a fixa drumul ce-l va urma printre forțele naturii și în colaborare cu semenii săi, pentru a stăpîni natura și propriile sale acte și expresii și pentru a le adapta valorilor și scopurilor pe care le descoperă"[1].

Dar în cele de mai sus sînt definite condiții ale culturii în genere. Ce pot fi în acest caz aspectele materiale ale culturii? Eliminînd atari aspecte umane, ajungem la subumanitate și subculturalitate. Materialul, transfigurat subiectiv, spiritualizat, reprezintă *condiția obiectivă* a culturii, așa cum spiritualul obiec-

[1] În *L'originalité des cultures. Son rôle dans la compréhension internationale*, U.N.E.S.C.O., Paris, 1954, p, 21.

Scanned with OKEN Scanner

tivat încarnează *factorii* şi *elementele subiective*. Fără o permanentă mişcare de la spiritual şi subiectiv la material şi obiectiv — şi invers — e de neconceput actul cultural.

Care sînt, aşadar, momentele constitutive ale culturii şi notele definitorii ale conceptului de cultură?

După părerea mea, aceste momente sînt următoarele:

a. *cunoaşterea* (momentul gnoseologic al culturii);
b. *valoarea* (momentul axiologic al culturii);
c. *creaţia* (momentul creator, demiurgic al culturii);
d. *generalizarea socială şi asimilarea critică* (momentul praxiologic al culturii).

CUNOAŞTERE ŞI CULTURĂ

„Experienţa şi logica îl învaţă pe om că în cadrul anumitor limite cunoaşterea este elementul hotărîtor, suprem; dincolo de aceste limite nu se poate întreprinde nici o acţiune raţională..."

(B. MALINOWSKY)

Generat de practica socială, de la cea mai rudimentară pînă la cea mai evoluată, momentul cognitiv al culturii — ca reflectare mai mult sau mai puţin adecvată a esenţei lucrurilor, a legilor, faptelor sau proceselor de ordin natural sau social de natură obiectivă sau subiectivă — este momentul primordial al oricărui proces cultural.

Unghiul *de vedere axiologic*, apreciativ, valorizator al culturii se întemeiază pe aspectul cognitiv al culturii. Înainte de a fi întruchipare *valorică*, o rezultantă sintetică relativ stabilă a activităţii omeneşti, cultura este pur şi simplu un efort continuu de cunoaştere, un dialog al subiectului cultural cu lumea. Pentru a transforma cultural (adică în raport cu nevoile, interesele şi ţelurile omului, grupului social, naţiunii), un anumit fragment, anumite procese ale acestei lumi, trebuie să le cunoaştem mai întîi aşa cum sînt „în sine", cu însuşirile şi determinările lor proprii, „fără nici un adaos din afară". Nu putem făuri valori dintr-un material (sau pe un teren) pe care nu-l cunoaştem. Perenitatea valorilor culturale, capacitatea lor de influenţare a indivizilor şi societăţilor, sînt condiţionate tocmai de măsura în care ele întruchipează o mai mare bogăţie de cunoaştere. Numai imagini cognitive cît mai exacte şi cît mai comprehensive, pot duce, prin adiţionare cumulativă, prin selecţii preferenţiale în funcţie de anumite criterii, la constituirea unor valori care reprezintă o fuzionare sui generis originală, inedită a subiectivului şi obiectivului, a spiritului şi materiei (în sens larg); este o obiectivare creatoare a subiectului şi umanizarea obiectului.

Cultura începe acolo unde efortul omului de a depăşi şi stăpîni existenţa nemijlocită, de a introduce ordine raţională şi organizare în fluxul experienţei practice şi al senzaţiilor subiective, se concretizează în elemente mai mult sau mai puţin stabile ale vieţii umane, întruchipări materiale sau ideale pe linia mişcării progresive a societăţii. „În procesul statornicirii însuşirilor umane, depăşirea contactului senzorial nemijlocit cu obiectele exterioare oferă posibilitatea repre-

Scanned with OKEN Scanner

zentării lucrurilor și acțiunilor ce urmează a fi realizate; apar astfel scopul, conștiința scopului, acțiunea conștientă"[2].

B. Malinowski spunea că, neîndoielnic, imediat ce omul a ajuns să stăpînească mediul înconjurător prin folosirea uneltelor și dezvoltarea limbii, cunoașterea a devenit esențialmente științifică. Este o judecată ce pare exagerată; dar B. Malinowski are de fapt în vedere caracterul realist, adecvat al cunoașterii primitivilor, capabili de observație exactă, de generalizare întemeiată logic în toate problemele ce afectează activitățile lor obișnuite, în primul rînd cele de producție. Antropologul englez subliniază foarte just faptul că nici o cultură nu ar putea supraviețui dacă arta și meseriile sale, armele și obiectele economice s-ar baza pe concepții mistice. Cunoașterea este deci o necesitate absolută și derivată a culturii. Ea este mai mult decît un mijloc pentru îndeplinirea unui scop și de aceea nu a fost inclusă în categoria imperativelor instrumentale. Locul și funcția sa în cadrul culturii sînt puțin deosebite de producție, lege și educație. Sistemele de cunoaștere servesc la conectarea diverselor tipuri de comportament, transformă rezultatele experienței trecute în inițiative viitoare, reunesc elementele experienței primare, permit omului să coordoneze și să integreze activitățile sale. Cunoașterea permite omului să îndeplinească munca pe care i-o cere cultura. Funcția sa constă deci în a organiza și integra activitățile indispensabile ale culturii.

Concretizarea materială a cunoașterii constă în ansamblul artelor și meseriilor, produselor tehnice și regulilor măiestriei. În majoritatea culturilor primitive și în cele superioare există instrumente speciale de cunoaștere: diagrame, modele, măsurători, instrumente de calcul.

Prin posibilitățile de anticipare și previziune pe care ni le dă, funcția integrativă a cunoașterii creează noi necesități, impune noi imperative. Cunoașterea dă omului posibilitatea de a planifica, de a cuprinde cît mai mult, deschide mari posibilități speranțelor și dorințelor.

Dar oricît de mult îl ajută cunoașterea pe om să obțină ceea ce dorește, ea este incapabilă să aibă un control complet asupra întîmplării, să elimine accidentele, să prevadă cursul neașteptat al evenimentelor. Aceste limite ale cunoașterii lasă loc intervenției a tot felul de superstiții. „Experiența și logica îl învață pe om că în cadrul anumitor limite, cunoașterea este elementul hotărîtor, suprem; dincolo de aceste limite nu se poate întreprinde nici o acțiune rațională. Totuși el se revoltă împotriva inacțiunii deoarece este conștient de importanța lui, este împins la acțiune de dorințe intense și emoții puternice. Inacțiunea totală este imposibilă. Încearcă să-ți consolidezi barca fragilă cu ajutorul farmecelor, să gonești lăcustele și animalele sălbatice cu ajutorul ritualului, să-ți înfrîngi dușmanii cu ajutorul dansului"[3].

Atunci cînd nivelul practicii umane este scăzut, lipsind o viziune științifică a lucrurilor, rezultatele activității de cunoaștere a omului în raporturile sale cu natura și cu semenii săi nu se pot cristaliza în concepte și teorii științifice — care presupun un grad mai înalt de elaborare mentală, de abstractizare, ci în legende și mituri —, ce se constituie totuși ca valori profund semnificative pentru istoria vieții umane.

[2] Paul Popovici, *Originea societății*, în „Revista de filozofie", nr. 1/1967, p. 87.
[3] *Encyclopaedie of the Social Sciences*, vol. III, p. 635.

Scanned with OKEN Scanner

Cum se explică faptul că o serie întreagă de mituri au înțelesuri atît de profunde și ne spun atît de mult despre anumite evenimente, momente, aspecte din stadiile timpurii ale istoriei umanității, deși sub raport științific, gnoseologic ele reprezintă reflectări fantastice ale acestor momente de mare rezonanță? Pentru că în mituri și legende s-au reflectat simbolic și metaforic, lupta milenară a omului cu vitregiile naturii, cuceririle pe care le-a repurtat în această luptă; eroii acestor mituri întruchipau năzuințele spre mai bine ale oamenilor, în opoziție cu elementele și forțele reale ale naturii. Legendele despre acești eroi se pierd în negura veacurilor, iar mai tîrziu au inspirat o nemuritoare producție artistică. Așa cum spunea Marx, popoarele din antichitate își trăiau preistoria în imaginație, în mitologie. Să ne referim, de pildă, la mitul lui Prometeu. Se știe ce uriașă însemnătate a avut pentru dezvoltarea societății omenești, descoperirea focului, care a permis o schimbare radicală a modului de trai și apariția meșteșugurilor. Engels a apreciat în chip deosebit importanța descoperirii focului în lupta pentru dominarea forțelor naturale. El scria că efectul eliberator al focului întrece cu mult transformarea pe care o desăvîrșește mașina cu aburi în domeniul social. „Căci focul prin frecare l-a făcut pentru prima dată pe om stăpîn pe o forță a naturii, separîndu-l definitiv de lumea animală"[4]. Tocmai aceasta explică marea importanță și gradul de răspîndire a mitului lui Prometeu, care celebrează primul mare triumf al omului în lupta milenară cu forțele naturii.

Printre contribuțiile mai recente la analiza aspectelor contradictorii ale creației spirituale a omului primitiv, a experienței de cunoaștere acumulate și cristalizate în totem, magie, mit etc. sînt cele ale acad. C. I. Gulian și Henri Wald. Înțelegerea mitului, de pildă, trebuie să plece, după opinia lui Gulian, de la caracterul său *ambivalent*, avînd în vedere că el „reflectă efortul omului primitiv de a înțelege lumea și de a se înțelege pe sine . . . este ca un minereu brut, brăzdat de sclipirile de aur ale valorilor rațiunii, eticului și esteticului"[5]. Plecînd de la constatarea că „omul primitiv în același timp cunoaște și ignorează natura, o stăpînește și este copleșit de ea, o observă atent și o mistifică, o divinizează și se teme de ea", C. I. Gulian scrie în continuare că „mitul primitiv are un caracter contradictoriu pentru că el oglindește ceea ce este pozitiv și negativ în structura și posibilitățile omului comunei primitive"[6].

Henri Wald surprinde ambivalența mitului, dar pe alt plan și în raport cu un alt sistem referențial. Spunînd că mitul s-a născut din *nevoi practice*, el nu neagă momentul cognitiv al miturilor, atît în modul lor de constituire, cît și în funcția lor. „Mitul este modalitatea arhaică a noțiunii despre ceea ce nu a căzut încă sub controlul oamenilor. Mai mult decît atît, mitul este reprezentarea figurată a unui determinism, a unei cauzalități pe care o pot exprima adecvat numai cuvintele abstracte"[7]. Tocmai această latură gnoseologică afectiv rațională a mitului o subliniază Wald; raționalitatea, care se constituie din „încercarea de a folosi sensibilul pentru a vorbi despre inteligibil", dar și faptul că nu este numai rațională deoarece el se constituie prin fuziunea a trei elemente: perceptiv, intelectiv și afectiv[8].

[4] F. Engels, *Anti-Dühring*, ediția a III-a, E.S.P.L.P., Buc., 1955, p. 130.
[5] C. I. Gulian, *Originile umanismului și ale culturii*, Editura Academiei, 1967, p. 276.
[6] *Ibidem*, pp. 279—281.
[7] Henri Wald, *Realitate și limbaj*, Editura Academiei, București, 1968, p. 35.
[8] Vezi în cărțile citate și o bogată bibliografie a problemei.

Scanned with OKEN Scanner

În ceea ce privește *magia*, trebuie spus de asemenea că aceasta a constituit o formă primitivă de dialogare a omului cu lumea înconjurătoare, o încercare de dominare iluzorie a naturii, de căutare a răspunsului la numeroase întrebări prin care era asaltată existența nesigură a omului primitiv.

„Magia este un ansamblu de «tehnici» prin care primitivul stăpînește iluzoriu realitatea. Aceste tehnici sînt extrem de numeroase, dar însumabile cîtorva tipuri dintre care trei sînt universale și de impresionantă longevitate istorică: magia muncii, magia vindecătorească (de leac) și magia «neagră» (aducătoare de rău)"[9]. Prin magie se încearcă scrutarea necunoscutului care copleșea viața omenească nu numai în proiectarea sa de dimensiunea viitorului dar și în coordonatele sale mai imediate. De aceea pe lîngă elementele de reflectare fantastică, denaturată, găsim aici și elemente de cunoaștere mai mult sau mai puțin adecvată.

Mircea Eliade scrie că materialele folclorice primitive pot avea valoare de cunoaștere căci ele se bazează pe experiența umană în genere. Amintind *magia contagioasă* despre care vorbește Frazer în *Le Rameau d'Or*, el îi combate pe acei savanți care pun diverse credințe primitive și populare pe seama unei logici false, a aplicării greșite a legilor cauzalității, constituind deci generalizări ce nu-și găsesc justificarea în experiență. M. Eliade citează o serie de fapte pentru a dovedi că „la baza credinței în magia contagioasă nu stă o falsă aplicare a principiului cauzalității ci o experiență"[10]. Și mai departe el scrie cu îndreptățire: „O primă concluzie care se desprinde din cercetarea noastră ar fi aceasta: *anumite credințe primitive* și folclorice au la baza lor experiențe concrete. Departe de a fi *imaginații*, ele exprimă tulbure și incoerent numite *întîmplări*, pe care experiența umană le acceptă în limitele sale"[11].

La populațiile de agricultori sînt cunoscute de timpuriu elemente de știință agricolă: proprietăți ale solului, necesitatea curățirii de buruieni, fertilizarea cu cenușă. Magia nu este niciodată asociată cu îndeletnicirile casnice, cu producerea uneltelor și bunurilor strict necesare. Abilitatea obișnuită, îndrumată de cunoștințe reale, sînt suficiente pentru ca omul să meargă pe un drum bun. „Omul recurge la magie numai atunci cînd șansa și întîmplările nu pot fi perfect controlate de cunoaștere"[12]. Acțiunile cu prilejul cărora se recurgea la magie erau: război, o experiență riscantă pe mare, călătorii sezoniere, o mare vînătoare, o expediție periculoasă de pescuit. Magia, cu rudimentele sale de cunoaștere realistă a lucrurilor, este un aspect al practicii. Fiind însă totodată, o expresie a neputinței omului, o încercare de dominare iluzorie a lumii înconjurătoare, magia nu se identifică niciodată cu munca însăși. „Niciodată magia nu este folosită pentru a înlocui munca[13]. Orice construcție mecanică este produsul unei munci făcute după legile meșteșugului, respectiv și al magiei. Numai dincolo de posibilitatea efortului și controlului uman intervine magia. Magia se bazează pe principiul similitudinii și simpatiei: ceva asemănător produce ceva asemănător, întregul este influențat dacă vrăjitorul acționează asupra unei părți din el.

[9] Pompiliu Caraioan, *Geneza sacrului*, Editura Științifică, Buc., 1967, p. 8.
[10] M. Eliade, *Folclorul ca instrument de cunoaștere*, în vol. *Insula lui Euthanasius*, Editura Fundației, 1943, p. 35.
[11] *Ibidem*, pp. 36—37.
[12] B. Malinowski, în *Encyclopaedie of the Social Sciences*, p. 636.
[13] *Ibidem*, p. 637.

Scanned with OKEN Scanner

O explicație funcțională a magiei poate fi exprimată în termenii psihologiei colective sau în termenii valorii sale culturale și sociale. O fisură, un gol în cunoștințele omului, în puterea de a controla, generează magia. Atunci cînd șuvoiul firesc al ideilor sub influența emoțiilor și dorințelor nu-și găsesc împlinire practică, duce inevitabil la anticiparea unor rezultate pozitive dar experiența pe care se bazează aceste atitudini simpatetice nu este experiența obișnuită a științei. Cînd starea emoțională ajunge la punctul său culminant, iar omul își pierde controlul asupra lui însuși, cuvintele pe care le rostește, gesturile pe care le face și procesele psihologice care le însoțesc, fac ca tensiunea foarte crescută să-și găsească orientarea determinată, forme de expresie. Funcția spontan naturală a omului în asemenea situații oferă materia primă a magiei.

Ca orice formă culturală, mai mult sau mai puțin evoluată, magia se bazează și ea pe o anumită *selectare socială* a faptelor și experiențelor umane transmisibile prin tradiție. Din noianul de comportări, tradiția alege și fixează în obiceiuri standardizate, numite tipuri speciale cărora le conferă valori sociale. Viabilitatea spirituală a magiei se bazează de asemenea pe credința în eficiența pragmatică și selectivă. Importanța sa socială ca forță organizatoare și de potențare a poziției sociale a omului își au legitimitatea în psihologia socială afectivă, limitată de emoții și impulsuri subraționale, de dorințe și pasiuni.

Capacitatea de rezistență și forța de penetrație, de răspîndire și transmitere în timp și spațiu a miturilor precum și a unor elemente de cultură magică atestă faptul că, chiar și după dezvoltarea cunoașterii științifice și făurirea aparatului său logic conceptual, gîndirea umană nu a renunțat și nu poate renunța la folosirea și a altor modalități decît conceptele științifice, pentru a-și întruchipa sintetic rezultatele experienței și cunoașterii. Toate acestea vădesc o relativă autonomie a valorii deja cristalizate, în raport cu conținutul nemijlocit de cunoaștere ce-i este propriu.

Sub raportul cunoașterii, cultura nu se caracterizează la început prin diferențierea de mai tîrziu a modurilor de a percepe lumea, ci prin unitatea lor sincretică. Constituirea patrimoniului valoric al culturii s-a făcut însă chiar pe treptele sale primitive, printr-un proces continuu de diferențiere treptată în care *discernămîntul critic* al inteligenței, în noianul de date ale experienței nemijlocite a avut un rol hotărîtor în selecția și combinarea din ce în ce mai complexă a reprezentărilor, impresiilor, percepțiilor în funcție de utilitatea, iar mai tîrziu și de calitățile lor estetice.

Cunoașterea lumii și cristalizarea acestei cunoașteri în valori culturale presupune maturizarea facultăților de analiză și a discernămîntului critic. Prin organizarea și sistematizarea cunoștințelor despre lume, prin confruntarea observațiilor acumulate, prin stabilirea naturii raporturilor dintre lucruri (de asemănare, deosebire etc.), s-a ajuns treptat la formarea unor noțiuni mai generale, iar ulterior la formularea unor categorii — mai întîi a celor ontologice, apoi gnoseologice și logice —, chiar dacă la început ele se resimțeau încă de sincretismul cunoașterii primitive, fiind lipsite de conținutul bogat și diferențiat la care vor ajunge mai tîrziu.

Relevînd liniile de continuitate în istoria culturii tocmai sub raportul conținutului său cognitiv, C. I. Gulian, scrie: „Fără să nivelăm cunoașterea *implicită* și *explicită*, fără să pierdem din vedere distanța dintre intuiție, simbol, mit, pe

Scanned with OKEN Scanner

de o parte și concept, de altă parte, trebuie însă să le judecăm pe toate ca *mijloace* ale cunoașterii și să le privim din unghiul de vedere al *rezultatelor*, a ceea ce au dus ele în progresul cunoașterii sau reflectării realității[14].

Sensul gnoseologic al culturii, corelat cu geneza și evoluția sa, trebuie analizat și din alte unghiuri de vedere, care privesc nu formele primitive de cristalizare a cunoașterii și experienței omenești, ci *rolul muncii* în geneza culturii și *valoarea anticipativă a actului cultural.*

În explicarea originii culturii, ideologii burghezi, chiar cei mai realiști dintre ei, care se străduiesc să dezvăluie prin ample cercetări de etnologie și antropologie culturală, anumiți factori de ordin obiectiv ai constituirii și dezvoltării culturii, nu analizează însă tocmai *munca*, adică raportul activ dintre om și natură, desfășurat în cuprinsul unor anumite relații sociale istoricește determinate.

În legătură cu problema ce ne interesează, ideea muncii poate fi analizată din două unghiuri de vedere:

a) *logic* — rolul muncii în constituirea valorii culturale ca act sau proces actual, individual sau colectiv, ca proces privit nu în originea și desfășurarea sa istorică, ci dezmembrat în componentele sale lăuntrice;

b) *istoric* — rolul muncii în constituirea istorică a culturii. Munca fiind principiul explicativ de bază al *antropogenezei*, este totodată cauza determinantă a ceea ce poate fi numit *omul cultural*, a omului ca singura viețuitoare capabilă de a făuri valori.

Munca și în primul rînd munca productivă, reprezintă nu numai izvorul ultim și fundamental al tuturor cerințelor civilizației materiale, forța motrice esențială a istoriei umane, dar totodată principiul creator intern al culturii spirituale. Sînt cunoscute cuvintele înflăcărate ale lui Maxim Gorki: „Poporul nu este numai forța care creează toate valorile materiale, el este totodată izvorul unic și nesecat al valorilor spirituale, el este primul filozof și poet, primul atît timp, cît și în ceea ce privește frumusețea și genialitatea creației, el este cel ce a făurit mărețele poeme, toate tragediile lumii ca și acea monumentală operă care se numește istoria culturii"[15]. În procesul muncii se făuresc nu numai bunurile necesare satisfacerii nevoilor materiale ale societății, dar se elaborează totodată, ca într-un uriaș laborator, elementele fundamentale pentru satisfacerea trebuințelor sale spirituale. Și nu este vorba de două procese paralele ci două laturi ale unui proces unic și unitar prin care masele făuresc istoria și ridică viața umană pe culmi din ce în ce mai înalte. Producția materială se sprijină pe folosirea conștientă a unor însușiri sau proprietăți ale obiectelor materiale, ale forțelor naturale și înseamnă, în esență, prefacerea acestora potrivit trebuințelor omului. Lupta pentru supunerea naturii, pentru umanizarea mediului natural este o forță motrice de prim ordin a întregii istorii universale. Dar oamenii nu pot confecționa nici cea mai simplă unealtă de lucru și, în general, nu pot transforma obiectele naturale în obiecte umane fără a cunoaște proprietățile lor, fără a

[14] C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 256.
[15] Maxim Gorki, *Destrămarea personalității*, în *Gorki despre literatură*, Cartea Rusă, București, 1965, p. 45.

Scanned with OKEN Scanner

dobîndi despre ele cunoştinţe, noţiuni, reprezentări mai mult sau mai puţin elementare[16].

Cunoştinţele de bază, care au alcătuit sfera culturii spirituale, au fost, implicate în activitatea materială a omului încă din primele stadii ale apariţiei sale. Dar o cultură spirituală în sensul propriu al cuvîntului nu s-a putut constitui decît atunci cînd au apărut primele rudimente de gîndire ştiinţifică, cunoştinţele cele mai simple despre legile naturii care i-au dat omului posibilitatea desprinderii treptate din supunerea totală faţă de cercul îngust al obiectelor materiale. „La început, producerea ideilor, a reprezentărilor, a conştiinţei se împleteşte nemijlocit cu activitatea materială şi cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieţii reale. Formarea reprezentărilor, gîndirea, legăturile spirituale dintre oameni mai apar aici ca izvorînd direct din comportarea materială a acestora"[17].

Din punctul de vedere al categoriilor cunoaşterii, cultura nu este posibilă la scara adaptării spontane, biologice, în care este afectată doar individualitatea lucrurilor; ea presupune adaptare şi supunere conştientă a generalităţii lucrurilor, căci „numai omul poate transforma genul unor lucruri, numai el poate făuri noi genuri de lucruri"[18].

Oricît de săracă este viaţa omului primitiv, el a acumulat timp de secole şi milenii, cunoştinţe tot mai bogate despre lumea înconjurătoare iar fazele culturii sale materiale — *chelleeană, achelleeană, mousteriană* (paleoliticul inferior) *aurignaco-solutreană* şi *magdaleniană* (paleoliticul superior), *aziliană, asturiană, tripolie* (neoliticul) —, numeroasele şi variatele culturi ale epocilor următoare ale bronzului şi fierului, sînt totodată trepte ale ascensiunii culturii spirituale.

Privită raţionalist, filogeneza culturii coincide, grosso modo, cu crearea unui *mediu artificial*, prin transformarea continuă a mediului ambiant natural: construirea de adăposturi, prepararea hranei, confecţionarea de arme şi unelte, construirea de drumuri şi mijloace de transport, lucrări de irigare şi canalizare, cultivarea de plante şi domesticirea de animale pentru îmbunătăţirea traiului; într-un cuvînt, omul primitiv şi-a lărgit necontenit cîmpul observaţiei şi al cunoaşterii, reuşind să transmită cîte ceva din dobîndirile sale chiar înainte de a cunoaşte scrisul. Toate acestea nu s-ar fi putut realiza prin acte divine ale unor genii primitive şi prin folosirea doar a echipamentului biologic al omului. Nici în cele mai primitive moduri de viaţă, omul nu ar putea să se descătuşeze de restul lumii animale şi să supravieţuiască fără un *echipament cultural*. În acest fel se poate spune că nu există un om pur natural (*Naturmensch*). Între omul epocii de piatră şi cel al epocii moderne există desigur o uriaşă distanţă sub raport cultural, dar fără cel dintîi nu am putea înţelege începuturile unui proces specific care constă în invenţia şi transmiterea invenţiilor urmaşilor. Muzeele arheologice ne vorbesc convingător despre gradul de îndemînare a omului epocii de

[16] „De-a lungul multor milenii, în cursul unui şir lung de generaţii cu preţul unei uriaşe cheltuieli de forţe, prin muncă grea, prin înfrîngerea unei serii nesfîrşite de rătăciri şi greşeli, prin jertfe nenumărate, încet dar sigur, omenirea primitivă punea stăpînire pe forţele naturii, le supunea şi dădea naştere începutului culturii omeneşti... Un număr apreciabil din cuceririle realizate de omenirea primitivă îşi păstrează pînă azi importanţa lor în inventarul culturii contemporane" (M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii primitive*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, pp. 10—11).

[17] Marx, Engels, *Despre artă*, vol. I, Editura Politică, Buc., 1966, p. 86.

[18] H. Wald, *Structura logică a gîndirii*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1962, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

piatră, despre aria de răspîndire în spațiu și formele comune ale culturii sale. A învăța prin experiență proprie și invenție, înseamnă totodată a resimți nevoia de transmitere în timp chiar și a celei mai elementare industrii prin inițierea fiecărei generații în ceea ce omul poate învăța.

Istoria omului din epoca de piatră pînă azi este așadar istoria dezvoltării sale culturale. Moștenirea socială a omului a fost îmbogățită de o multitudine de invenții și meșteșuguri. În ciuda perioadelor de involuție rasa umană a clădit pentru ea un univers artificial cultural susceptibil de îmbogățire aproape infinită.

O cotitură radicală s-a produs din momentul în care achizițiile spiritului uman, toate acele cristale de cunoaștere dobîndite într-o luptă neînchipuit de grea cu natura vrăjmașă stihinică, au putut fi generalizate și transmise din generație în generație[19] prin mijloace plastice (desene murale în peșteri, forma artistică a uneltelor de muncă și a obiectelor uzuale), cînt, dans și mai ales prin descoperirea scrisului. Înainte de a fi elaborate concepte și teorii științifice care reflectă însușiri mai profunde, legități interne ale lucrurilor, a fost acumulat prin contribuția maselor de producători nemijlociți, în cuprinsul a mii de generații, un volum uriaș de cunoștințe variate asupra lumii înconjurătoare care nu pot fi excluse din sfera culturii spirituale. Înainte de a fi create marile capodopere ale literaturii universale, care se prezintă și din punctul de vedere al limbajului ca adevărate modele de frumusețe artistică, a existat limba creată și vorbită de poporul însuși precum și comorile sale folclorice.

Rolul poporului în crearea limbii, instrument al conviețuirii și comunicării oamenilor și totodată un factor indispensabil al progresului cultural, este atît de covîrșitor, încît puțini ideologi, chiar aparținînd claselor dominante, exploatatoare se mai pot încumeta să-l nege pur și simplu[20]. Adresîndu-se intelectualilor sterili care aveau o atitudine de dispreț și negare față de rolul poporului, R. Wagner spunea: „nu voi sînteți inventatorii, ci poporul, pentru că necesitatea însăși îl constrînge la aceasta; toate marile invenții sînt opera poporului... Nu voi ați inventat *limba,* ci poporul..."[21] Chiar pentru crearea limbii literare cum spunea Lunacearski, nu sînt de loc necesare acrobațiile, născocirile, filozofările: „E de ajuns să iei cu ambele mîini din tezaurul *graiului popular* ca să dai cu ajutorul lui un nume lucrărilor"[22].

În procesul practicii sociale, îmbogățirea și adîncirea cunoștințelor au dus la perfecționarea gîndirii (sporirea conținutului cognitiv al noțiunilor, elaborarea legilor gîndirii) și corespunzător cu aceasta, la perfecționarea limbii care, impulsionată și prin descoperirea scrisului, a evoluat de la un limbaj concret pictografic, la crearea de simboluri, la un limbaj mai abstractizat. Proprietățile lucrurilor și mai ales mișcarea acestora nu mai pot fi exprimate prin cuvinte și imagini concrete, apropiate de modelul sensibil, ci reclamă mijloace de expresie lingvistică aparent mai îndepărtate de concret, dar purtătoare ale unor sen-

[19] „Atîta timp cît legăturile se limitează la vecinătatea imediată — scriau Marx și Engels —, fiecare invenție trebuie să fie făcută din nou în fiecare localitate în parte" (*op. cit.*, p. 104).

[20] Asupra acestei probleme cf. Al. Graur, *Studii de lingvistică generală*, Editura Academiei, Buc., 1960, pp. 283—447.

[21] Richard Wagner, *Opera de artă a viitorului*, în *Oeuvres en prose*, Tome III, Paris, pp. 75—76.

[22] A. V. Lunacearski, *op. cit.*, p. 149.

Scanned with OKEN Scanner

suri mai adînci şi, prin aceasta, mai adecvate pentru întruchiparea şi exprimarea unor cunoştinţe care reflectă corelaţia şi mişcarea lucrurilor. „Progresul limbii se măsoară deci cu capacitatea ei de a exprima idei mai multe şi mai complicate într-un mod mai clar"[23].

Nu numai cunoaşterea naturii se cristalizează în fapte de cultură în procesul muncii, ci şi cunoaşterea relaţiilor sociale. Că oamenii nu pot să producă cele necesare traiului decît în cadrul unor raporturi sociale istoriceşte determinate a devenit o idee de bază, elementară, a concepţiei ştiinţifice despre societate. În opoziţie cu individualismul burghez, marxismul defineşte însăşi esenţa umană ca fiind „ansamblul relaţiilor sociale".

Deci înainte de a fi elaborate teoriile morale şi juridice asupra reglementării relaţiilor sociale, înainte de a exista o cultură etică şi juridică doctrinară, sistematizată teoretic, a existat şi există în permanenţă o *cultură morală* elaborată de însăşi masele populare în raporturile lor reciproce de muncă şi convieţuire.

Să mai amintesc bogata cultură artistică — plastică, dansurile populare, folclorul muzical, basmele, legendele, poezia populară etc. —, în ale căror imagini de neasemuită frumuseţe sînt cristalizate gînduri şi simţiri ale poporului de o mare forţă emoţionantă. Distincţia care se face în măsura şi în sensul în care se menţine şi astăzi ca îndreptăţită — între literatura cultă şi cea populară este analogă cu aceea dintre mişcarea artistică profesională şi cea de amatori şi vizează anumite particularităţi de ordin istoric şi artistic. În interpretarea marxistă o asemenea distincţie nu minimalizează cîtuşi de puţin literatura populară, nu o situează în afara culturii, ci, dimpotrivă, o consideră ca bază a aşa-numitei literaturi culte sau arte profesioniste.

Valoarea anticipativă a actului cultural ne dezvăluie atît istoricitatea sa, ca un atribut obiectiv, gradul de perenitate a valorilor culturale, cît şi tendinţa subiectivă spre eternizare a spiritului uman, dorinţa sa permanentă de a depăşi cătuşele temporale ale prezentului şi chiar acţiunea de neantizare a morţii, prin proiectarea în viitor a opţiunilor sale creatoare. Într-un frumos eseu despre cultură, D. Trancă scrie: „Prima condiţie a unui autentic act cultural este viziunea autodepăşirii şi perspectivei. Dimensiunile lui reale nu pot fi judecate decît în raport cu viitorul, iar valoarea lui se stabileşte în raport cu trecutul, după ce s-au înregistrat efectele. Cultura este, deci, un fenomen istoric căci numai istoria raportează fenomenele la trecut şi prezent... Îmbrăţişînd cele trei momente ale timpului, cultura rămîne cel mai complex şi mai exhaustiv fenomen spiritual al omului"[24].

Istoricitatea culturii, în sens larg de existenţă în timp, constituie baza tendinţei faustiene a omului către civilizaţie, iar conştiinţa temporalităţii, constituie o condiţie subiectivă a actului de cultură. Toate eforturile umane au o finalitate, dar aceasta poate fi imediată, cantonată în prezent, sau mai îndepărtată, proiectată asupra viitorului. Cultura presupune cu necesitate depăşirea prezentului, a nevoilor imediate. Omul s-a desprins definitiv de regnul animal atunci

[23] Al. Graur, *op. cit.* p. 439.
[24] D. Trancă, *Eseu asupra culturii*, 1967, p. 25 (lucrare în manuscris).

Scanned with OKEN Scanner

cînd, în procesul muncii reflectarea lumii înconjurătoare, a dobîndit un caracter *subiectiv, sintetic* şi *previzional,* atunci cînd rezultatele muncii şi cunoaşterii sale s-au putut cristaliza în forme relativ stabile, în valori culturale. Anticiparea unui viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat este inerentă creaţiei culturale, apare ca un rezultat al detaşării şi autonomizării (relative) a fiinţei umane de universul natural al lucrurilor, căruia continuă să-i aparţină prin existenţa sa culturală.

Principiul istoric în cercetarea culturii va trebui să ţină seama de dialectica specifică a scopurilor imediate şi mai îndepărtate, care impulsionează activitatea umană. Cu cît nivelul de civilizaţie a unei colectivităţi este mai scăzut, cu atît partea de energie umană cheltuită pentru satisfacerea unor scopuri imediate, a unor nevoi prezente este mai mare. La eschimoşi, de pildă, datorită şi condiţiilor vitrege în care trăiesc, majoritatea activităţilor urmăresc satisfacerea unor necesităţi imediate: procurarea şi prepararea hranei, a materialelor pentru îmbrăcăminte şi adăpost. Cu toate acestea există puţine populaţii primitive care să nu consume o cantitate destul de mare din energia lor pentru scopuri mai îndepărtate, dar ele sînt întreţesute funcţional cu scopuri imediate.

Constituirea şi progresul culturii presupune depăşirea treptată a stadiului în care activitatea e circumscrisă la sfera scopurilor imediate, efemere, deoarece preocuparea pentru astfel de scopuri ale existenţei reduce la minimum activitatea în sfera scopurilor mai îndepărtate. Omul primitiv trăind într-un univers temporal limitat era nevoit să repete propriul său trecut. Omul evoluat beneficiază de experienţa condensată a trecutului, pe care nu mai are nevoie să-l repete pur şi simplu, acordă o atenţie mereu mai mare viitorului. Uriaşele posibilităţi de depăşire a simplei vieţuiri şi reproduceri biologice asigură oamenilor o lungă şi complexă autodezvoltare.

Oricît de mult s-ar discuta şi profila aceste categorii de scopuri pe treptele înaintate ale civilizaţiei, unitatea lor dialectică se va menţine căci aceasta este însăşi garanţia progresului cultural. Ed. Sapir are dreptate cînd spune că separarea celor două feluri de scopuri nu este niciodată absolută şi nici nu va putea fi vreodată; chiar la nivelul actual al civilizaţiei, scopurile îndepărtate tind să se ramifice de la cele imediate, dar nu sub forma unei evadări sau refugiu spiritual, cum crede el, ci într-un mod pe deplin firesc, ca o legitate a activităţii umane, spre deosebire de actele, reacţiile animalelor care se consumă totdeauna în prezent. De altfel, însuşi *prezentul* uman şi scopurile pe care le generează sînt deosebite calitativ în prezentul cu implicaţiile sale pentru alte vieţuitoare. Iar aceasta nu se explică prin conştiinţa morţii sau a finalităţii inevitabile a acesteia şi nici măcar prin *conştiinţa temporală* care este o coordonată majoră a culturii, ci prin conţinutul real, obiectiv al *existenţei temporale* (faţă de care conştiinţa temporală nu este decît un reflex subiectiv), care este prin excelenţă o *existenţă culturală.* Pentru o atare existenţă, prezentul nu este un moment efemer, un atom în scurgerea abstractă a timpului, o clipă din eternitate, ci o verigă necesară, un moment ce poartă în sine întreaga încărcătură culturală a trecutului şi potenţialităţii viitorului.

Scanned with OKEN Scanner

„Valoarea este un element constitutiv al conceptului și judecății care sînt numai stadii diferite în procesul de cunoaștere. În concept și judecată avem a face cu o valoare supremă de adevăr numai, pe cînd în conștiință avem de a face și cu valoarea de realitate, de existență..."

(PETRE ANDREI)

Întotdeauna atitudinea față de lumea naturală și socială este *explicativă,* raportată la legile și însușirile acesteia, și totodată finalizator transformatoare, raportată la propriile noastre nevoi, scopuri, năzuințe. În aceasta rezidă izvorul unității dintre gnoseologic și axiologic prin care se caracterizează orice fapt de cultură.

Pentru a evita interpretarea greșită a ideii de mai sus, trebuie să precizăm de îndată că nu e vorba de acte sau procese separate, ci doar de laturi distincte ale unui proces unitar. Discriminarea făcută este însă necesară pentru a înțelege nu numai elementele constitutive ale unui fenomen atît de complex cum este cultura, dar și mecanismul constituirii sale. Căci pe temeiul general al practicii sociale, momentul gnoseologic precede și condiționează momentul axiologic; înainte de a fi întruchipare valorică — implicînd aprecierea, judecata de valoare — *cultura este cristalizare a cunoașterii.* Orice progres pe linia creației culturale este în primul rînd un progres al cunoașterii. În creația științifică, în cea artistică sau literară, cunoașterea, reflectarea adecvată a obiectului supus investigației preced și condiționează făurirea unor valori culturale, menite a avea un rost în viața umană.

O direcție a interpretării idealiste în teoria valorilor este tocmai aceea care inversează raportul dintre cele două momente, în sensul că *nu cunoașterea lucrurilor* — așa cum sînt în ele însele și în corelațiile lor, este considerată ca o condiție a valorii —, ci invers, valoarea este apreciată ca o condiție ideală, apriori, a cunoașterii. Se vorbește, de exemplu, de existența unor *postulate valori* care ar trebui să legitimeze toate construcțiile minții, să asigure explicarea realității mai presus și independent de structura cauzală a acesteia.

Afirmarea primatului valorii nu numai asupra categoriilor cunoașterii, ci asupra tuturor celorlalte noțiuni în genere, dobîndește uneori semnificații dintre cele mai reacționare. La Nietzsche, de exemplu, care-și propune să rupă cu vechile table de valori, această idee apare sub forma unui conflict între valoare și adevăr care trebuie să fie rezolvat în favoarea valorii. Dar pe ce se poate sprijini o valoare care se află în conflict cu adevărul? Nietzsche rezolvă problema în acel spirit care i-a călăuzit mai tîrziu pe fasciști. Valoarea își are originea în *voința de putere;* valoarea este dictată de o voință care este fără lege, pentru că ea însăși face legea. Și dacă criteriul valorii îl constituie voința de putere, rezultă că măsura valorii rezidă în gradul voinței: mai multă valoare are acea voință care este cea mai voluntară, care arată cea mai multă inițiativă și putere, care-și subordonează în chip riguros celelalte funcțiuni ale conștiinței: sentimentul, inteligența. Toți raționaliștii, începînd cu Socrate — care concepe virtutea ca mijloc de a parveni la fericire —, sînt repudiați, declarați inamici,

Scanned with OKEN Scanner

pentru universalismul lor axiologic și afirmarea primatului rațiunii față de voința și celelalte facultăți sufletești.

Se știe ce consecințe dezastruoase a avut pentru omenire aplicarea acestor „principii" nietzscheene de către regimurile fasciste. Este cazul limită al ruperii valorii de cunoaștere și adevăr și al opunerii lor ireconciliabile — ceea ce înseamnă de fapt descalificarea lor totală, transformarea lor în nonvalori.

Adevărul reprezintă el însuși o valoare, nu în sensul originii și constituirii sale, ci al funcției umane pe care o are, al finalizării sale în viața indivizilor și a colectivităților. Cunoștințele noastre pentru a se cristaliza ca atare într-un sistem coerent, au nevoie de un cadru logic, de anumite principii sau categorii logice, pe care le putem numi și valori, dar este eronat să presupunem că aceste valori sînt un fel de principii înnăscute sau apriori ale conștiinței care preced și condiționează orice act de cunoaștere. Este cu totul inexactă, de pildă, teza — cu largă circulație în doctrinele idealiste de la Kant încoace — că obiectivitatea cunoștințelor noastre ar decurge din universalitatea categoriilor care le întemeiază logic. După cum se știe, obiectivitatea cunoștințelor noastre (cele exacte, autentice, nu false) rezidă în caracterul lor reflectoriu, în aceea că prin conținutul lor ele ne spun ceva despre o realitate exterioară nouă și independentă de noi, sau despre propria noastră alcătuire dar considerată de asemenea ca un obiect independent de conștiință. La scară istorică și filogenetică valorile, chiar cele logice, sînt o rezultantă a cunoașterii activității practice și nu o premisă a acestora.

Petre Andrei susține că întreaga cunoștință omenească implică valoarea; „Valoarea aceasta implicată în orice act de cunoaștere este adevărata putere creatoare a cunoașterii"[25]. Însăși constituirea conceptelor implică valorificare. „Conceptele presupun ideea de valoare în alcătuirea lor, dar nu numai atît — ele sînt chiar valori constitutive ale cunoștinței în genere. Categoriile sînt valori care dau cunoștinței caracterul de obiectivitate și generalitate".

Este un merit al unor gînditori, ca Andrei Sigwart ș.a., de a fi sesizat unitatea dintre cunoaștere și valoare în gîndirea și activitatea umană, dar ei greșesc atunci cînd inversează raportul firesc între cei doi termeni.

Firește, nu trebuie să simplificăm raportul cunoaștere-valoare. Orice act de cunoaștere, individual sau colectiv, pleacă de la nivelul deja atins de societate în dezvoltarea sa științifică și artistică, intelectuală și morală, deci de la un sistem dat, deja constituit de valori culturale. Cînd vorbim despre primordialitatea aspectului gnoseologic față de cel axiologic, avem în vedere mai ales momentele de discontinuitate în dezvoltarea culturală, apariția noului. Nu orice act de cunoaștere luat aparte duce nemijlocit la un fapt de cultură, la o valorificare pe plan individual sau social a cunoștinței dobîndite, dar orice fapt cultural, deci orice valoare culturală presupune consumarea unui act de cunoaștere, și este evident că, la rîndul lor, valorile culturii au însemnătate cognitivă mai mare sau mai mică în funcție, în primul rînd, nu de fantezia plăsmuitoare a creatorilor (absolut necesară, firește), ci de măsura în care aceștia au cunoscut, au pătruns sau nu esența intimă a lucrurilor, proceselor sau relațiilor pe care le-au zugrăvit în imagini artistice sau în sisteme logice.

[25] Petre Andrei, *op. cit.*, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

Teoreticienii burghezi ai valorii discută adesea dacă valorii i se poate aplica ideea de *grad*, *măsură* sau *cantitate*. L. Lavelle spune că, posedînd grade diferite, valoarea intră într-un anumit fel în domeniul cantităţii, dar, pe de altă parte, îi repugnă a fi tratată ca o cantitate, valoarea fiind prin excelenţă de domeniul calităţii, al originalităţii şi individualităţii inalienabile. Dar problema e fals pusă. Există, firește, o ierarhie a valorilor dar criteriile care li se aplică nu sînt de ordin cantitativ, ci *social* şi *gnoseologic*. *Social* — pentru că valorile iau naştere pe temeiul activităţii oamenilor, respectiv a claselor şi grupurilor sociale, naţiunilor şi popoarelor. Ele includ deci sintetic o bogăţie mai mare sau mai mică de experienţă socială, vor exercita o influenţă formativă, organizatoare şi mobilizatoare, mai mult sau mai puţin întinsă, în funcţie de nivelul dezvoltării relaţiilor sociale, materiale şi spirituale, a practicii sociale concrete în cuprinsul căreia ia naştere şi se configurează ca valori. *Gnoseologic* — pentru că ierarhia valorilor nu poate fi decisă arbitrar, după dorinţele subiective ale unui individ sau chiar ale unui grup social mai mare, ci este determinată de gradul şi profunzimea reflectării cognitive a însuşirilor, proprietăţilor sau relaţiilor la care se referă. O cunoaştere labilă, superficială nu poate duce, pe plan axiologic, decît la o valoare (artistică, ştiinţifică, politică etc.) inconsistentă, vremelnică, ce nu rezistă examenului greu al confruntării cu severa acţiune selectivă a timpului. Perenitatea marilor valori culturale, elementele lor de permanenţă umană se explică, dimpotrivă, nu numai prin fantezia şi geniul creator neobişnuit al făuritorilor lor, ci şi mai ales pentru că încorporează în sine, într-o formă esenţializată şi tipizată, o mare bogăţie de cunoaştere, o explorare eficientă în esenţă intimă a devenirii istorice. Cu alte cuvinte, nu raportarea mecanică la domeniul cantităţii şi măsurabilităţii, ci funcţia socială şi gradul de cunoaştere decid asupra locului şi însemnătăţii unei valori în sistemul de valori a unei societăţi sau a unui popor.

Din punctul de vedere al unei juste înţelegeri a raportului cunoaştere-cultură, cunoaştere-valoare, trebuie respinsă şi acea concepţie aşa-zis „modernă" asupra ştiinţei potrivit căreia gîndirea ştiinţifică, dominată de o viziune cantitativistă, ar fi eliminat orice consideraţie de valoare, disociind radical noţiunea de valoare, de cea de adevăr.

Cultura presupune cunoaşterea nu numai ca asimilare a lumii externe, dar şi ca dezvoltare a unor facultăţi subiective prin care se realizează cunoaşterea lumii externe. P. P. Negulescu distingea în mecanismul actelor intelectuale colaborarea a trei factori psihici:

— o pornire afectivă ca punct de plecare;
— activitatea imaginaţiei;
— discernămîntul critic.

Nu trebuie să confundăm aceşti factori cu treptele cunoaşterii. Problema e abordată aici din unghiul de vedere al psihologiei. Putem discuta numărul şi ordinea acestor factori, dar prezenţa lor în grade şi proprietăţi diferite nu poate fi tăgăduită în orice proces de cunoaştere şi tocmai aceasta face din cunoaştere, în general, un uriaş potenţial de cultură. Nu orice act de cunoaştere se converteşte în act de cultură — cum am spus — dar e susceptibil s-o facă, este *virtual* un act de cultură tocmai pentru că mecanismele subiective ale constituirii sale sînt aceleaşi. E greu să ne închipuim o valoare culturală autentică din care să lipsească total afectivitatea, infraraţionalul (chiar atunci cînd avem a

Scanned with OKEN Scanner

face cu cele mai riguroase elemente ale științei), sau *raționalul, discernămîntul critic,* gîndirea discursivă (chiar atunci cînd e vorba de cele mai emoționante creații literare, de operele poetice cele mai lirice).

Neîndoielnic, dialectica internă a acestor funcții subiective evoluează atît la scară filogenetică, cît și la scară ontogenetică; „la început, experiența omenirii era mărginită și lacunară. Oamenii nu putuseră încă aduna observări decît numai asupra cîtorva din fenomenele naturii..."[26] Treptat însă cunoștințele dobîndite sînt organizate și ordonate. Tocmai sporirea neîncetată a experienței de cunoaștere, sub imperiul nevoilor vieții, duce la perfecționarea mecanismelor sale subiective și condiționează constituirea formelor culturii.

Dar nevoile umane, mai ales cele sociale, se diferențiază, se multiplică și se reproduc, există în evoluția lor o anumită permanență și o suită nesfîrșită de discontinuități, de salturi calitative (nu numai în sensul apariției unor nevoi noi, dar și în sensul îmbogățirii celor vechi). Realizarea lor nu poate fi deci concepută la nivelul unor acte de cunoaștere efemere lipsite de posibilitatea generalizării în spațiu și timp. Este necesară deci metamorfoza actului cognitiv în act cultural și fixarea sa în forme materiale sau ideale, susceptibile de a fi difuzate și transmise de la o generație la alta.

Firește că aria lor de acțiune, de penetrație în timp și spațiu, crește pe măsura gradului de elaborare, a experienței de cunoaștere și muncă cristalizate, dar mai ales „gradului" de dezvoltare a diverselor societăți și mijloacelor de comunicație între ele.

Practica socială este o premisă obligatorie și baza însăși a culturii, dar ea nu se integrează ca atare în sfera acesteia ci numai prin caracterul său cumulativ susceptibil de generalizare și transmitere. Nu practica în calitate de interacțiune multilaterală a omului cu natura și a oamenilor laolaltă face parte din cultură, ci numai cristalizările acesteia din lumea nou creată în care se exprimă spiritul unei epoci, a unei națiuni, a unei clase sociale.

Ceea ce H. Wald spune despre noțiune — „magazia ideală în care omenirea își păstrează proviziile de cunoștințe acumulate de-a lungul istoriei, în lupta ei grea cu natura"[27] —, se aplică de fapt tuturor valorilor culturii spirituale. Cunoașterea se integrează culturii nu numai și nu atît în calitatea sa de *proces* individual sau colectiv, ci mai ales prin ceea ce este relativ stabil în cuprinsul său, prin cristalizările sale sub forme de limbaj, noțiuni, reprezentări, concepte științifice, imagini etc.

Nici o cercetare, cît de sumară a culturii nu poate face abstracție de aspectul său *axiologic.* Cele două momente se implică reciproc în definirea culturii; dacă valoarea e condiționată și precedată de cunoaștere, aceasta din urmă duce cu necesitate, pe scara societății, la valoare. Cunoașterea lumii înconjurătoare naturale și sociale precum și cunoașterea de sine nu reprezintă un scop în sine. Noțiunile și judecățile, miturile populare și teoriile științifice, imaginile plastice sau literare (mai întîi poporane și apoi culte), care condensează activitatea de cunoaștere a omului sînt, prin însăși esența și geneza lor, susceptibile de o valorizare pe planul umanului, sînt deci valori potențiale sau actuale *(in actu).*

[26] P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii. Priviri critice asupra factorilor ei determinanți,* 1934, București, p. 137.
[27] H. Wald, *Structura logică a gîndirii,* Editura Științifică, Buc., 1962, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

Valoarea este apreciată ca principiu definitor al culturii şi de Francisco Sarrayo. „În ultimă analiză — spune el — termenul de cultură se aplică la ceva care are valoare, este purtător de valoare, are deci caracter de valoare"[28]. Valoarea este o determinare a culturii în acelaşi timp distinctivă şi unificatoare „Fiecare domeniu cultural se caracterizează printr-o gradare estimativă ce-i este proprie şi care oscilează de la o valoare numită *pozitivă* la alta numită *negativă*"[29].

Şi Raffaele Resta se arată preocupat de dimensiunea (sau unitatea) axiologică a gîndirii. Un capitol al cărţii sale — *La teoria della cultura e l'insegnamento* —, este intitulat chiar *Cucerirea valorilor sau forma axiologică ca esenţă dinamică a culturii.* Întrebarea de la care pleacă este următoarea: „Care este esenţa unică şi identică datorită căreia cultura poate avea atîtea distincţii particulare şi specifice?"[30]. Răspunsul său ne indică tocmai valoarea, ea fiind această esenţă unică. Omul se raportează la lucruri în funcţie de nevoile sale şi astfel se nasc valorile.

Tendinţa spre viitor, preocuparea pentru ziua de mîine este de asemenea o premisă necesară a valorii. „Orice lucru cu care satisfacem o nevoie a corpului sau a spiritului este un bine, este o valoare, în măsura în care pregăteşte un mîine pe care trebuie să-l facem prezent"[31]. Activitatea de transformare a lucrurilor în valori ne apare ca o fandare în viitor a unui spirit care şi-a asimilat lecţiile trecutului şi care trebuie să fie înzestrat cu o dublă conştiinţă: conştiinţa de sine însuşi şi de nevoile sale şi conştiinţa obiectului spre care se îndreaptă acţiunea. Autoconştiinţa este apreciată ca o formă necesară şi ca o normă a activităţii deoarece a şti ceea ce sîntem, a avea o intuiţie, chiar obscură, a ceea ce se întîmplă, a ceea ce dorim, este modul propriu de a acţiona al omului. Nici experienţa trecutului nu ne este accesibilă altfel, căci pentru a defini ce este şi în ce constă particularul acţiunii noastre, experienţa proprie a subiectului, trebuie s-o raportăm şi s-o definim prin experienţa a ceea ce este general, adică prin experienţa trecutului.

Definirea valorii în concepţia lui R. Resta cuprinde următoarele elemente:

— acţiunea de transformare a lucrurilor în valori;

— conştiinţa de sine şi de altul ca potenţă discriminatorie a valorii de viaţă, unitate de măsură a lucrurilor;

— dimensiunea viitorului.

Să observăm însă că nici simpla raportare a lucrurilor la nevoile noastre, nici priza de conştiinţă la care este redus în fond conceptul de activitate nu pot explica apariţia valorilor şi nici simpla fandare în viitor nu e suficientă pentru a dezvălui dinamismul procesului de generare a valorilor. Din dialogul axiologic subiect-obiect lipseşte, în concepţia lui Resta, un factor esenţial — *practica,* cu momentele sale creative, în funcţiile sale constructive de noi valori. Confruntarea experienţei proprii cu experienţa generală, descoperirea a ceea ce gîndi-

[28] *Los principios de la Etica Social, los teritorias de la cultura y los problemes capitales de la filosofia,* Decima Dicion Aumentada, Editoriul Porrua, S. A. Mexico, 1961, p. 32.
[29] *Ibidem,* p. 38.
[30] *La teoria della cultura e l'insegnamento,* „Publicazioni dell' instituto universitario di magistero", Genova, 1951.
[31] *Ibidem,* pp. 91—92.

Scanned with OKEN Scanner

torul italian numeşte „valoare de viaţă a lucrurilor", formularea judecăţilor de valoare pe acest temei — toate acestea nu se realizează în sfera „spiritului pur", al autoconştiinţei, ci în procesul acţiunii şi al practicii umane, călăuzită de luminile raţiunii, facilitată de rezultatele sale cristalizate şi instrumentalizate.

Modalitatea de cunoaştere şi de valorificare, diferă în planul artei de cel al ştiinţei; aici interesează însă ceea ce este general pentru toate valorile, ceea ce caracterizează valoarea ca o categorie a filozofiei culturii. Iar această generalitate constă în raportarea finalizatoare la uman a unor fapte sociale şi naturale, a achiziţiilor teoretice şi practice, în subordonarea lor mai mult sau mai puţin conştientă faţă de anumite scopuri umane, ceea ce nu se poate concepe fără *apreciere* şi *valorificare* indiferent dacă acestea sînt de natură artistică, ştiinţifică sau aparţin nemijlocit practicii sociale.

Apărută ca produs a ceea ce am putea denumi *reflectarea inversă a subiectului cunoscător în obiectul cunoaşterii* printr-o activitate creatoare = umanizare, transformarea unor fapte sau procese naturale în fapte sau procese de cultură, valoarea nu poate fi redusă nici la o realitate pur psihică, subiectivă — dispoziţie inerentă a facultăţilor subiective ale omului (aşa cum afirmă idealiştii subiectivi) —, nici la o calitate inerentă lucrurilor, la un ansamblu de însuşiri naturale ale obiectelor, formate pur spontan, fără intervenţia conştientă a omului (cum susţin mecaniciştii).

Lumea afectivă a dorinţelor, emoţiilor, sentimentelor noastre, poate constitui o „materie primă" pentru actul cultural (cunoaştere şi valorificare), sau un dispozitiv de receptare şi asimilare a valorilor culturale deja create (ceea ce într-un fel, înseamnă totodată, participare le procesul cultural), dar prin ele însele însuşirile acestei lumi nu sînt şi nu pot fi valori culturale. Dorinţa de a obţine un lucru care ne este necesar, sentimentul pe care-l provoacă un obiect exterior, pot constitui şi constituie imbolduri importante pentru o activitate creatoare de valori, dar ele însele — dorinţa şi sentimentul — nu sînt valori în sensul filozofiei culturii, căci valoarea trebuie să fie rezultanta sintetică a unui proces creator la care participă toate facultăţile spiritului uman.

Tot astfel nu putem identifica valoarea cu *calitatea* unui lucru, aceasta din urmă fiind o determinare de esenţă şi relativă stabilitate care apare ca rezultat al unui proces intern de autodezvoltare spontană. Luată ca atare, calitatea este doar o *posibilitate de valoare* sau o valoare potenţială. Pentru ca această posibilitate să se realizeze este necesară intervenţia activă, concentrică şi transformatoare a unui subiect individual sau colectiv. Ramurile unui trunchi de copac, structura sa fibroasă, nodurile sale, sînt proprietăţi naturale; dar pentru ca ele să fie convertite în valori de cultură sub forma unor sculpturi în lemn, este necesară gîndirea şi acţiunea creatoare a unui Vida Géza. Este cunoscută calitatea excepţională a marmorei de Carrara, dar nimeni n-a considerat-o vreodată ca atare valoare culturală. Miracolul convertirii sale în capodopere artistice nepieritoare — ca *David, Sclavii* ş.a. — s-a putut produce numai ca un rezultat al intervenţiei şi prelucrării unui artist de geniu ca Michelangelo.

Vorbind despre Brâncuşi, Geo Bogza spunea: „Tăind piatra şi lemnul cu mîinile lui, de ţăran din Gorj, el a impus materiei fluiditatea spiritului, a descătuşat din cel mai fierbinte miez al ei *Pasărea măiastră* şi *Coloana fără*

Scanned with OKEN Scanner

sfîrşit, a deschis artei şi spiritului omenesc poarta unui nou univers"[32]. „Forma, culoarea, sunetul, proporţia, ritmul, sînt însuşiri care... devin valori estetice numai în măsura în care sînt asimilate de om în cadrul procesului de însuşire estetică a realităţii — spune Marcel Breazu. Valoarea estetică nu se confundă deci cu existenţa materială, pură şi simplă a însuşirilor fizice ale obiectelor..."[33]. Extinzînd termenul de existenţă materială asupra întregii realităţi, această idee este valabilă pentru orice valoare culturală, nu numai pentru cea estetică.

Cele spuse impun unele consideraţii, oricît de sumare, privind trei aspecte indisolubile ale acestei probleme:

— valoare şi existenţă (fiinţă);
— valoare şi posibilitate;
— valoare şi activitate.

Valoarea nu rezidă în existenţa brută, spontană şi naturală, dar nici nu i se opune ca ceva divergent. Identificarea valorii cu existenţa înseamnă adesea materialism mecanist. Şi totuşi propoziţia *existenţa este valoare* nu e neapărat greşită, cu condiţia să-i înţelegem în mod just, dialectic, conţinutul.

Ea are un dublu sens:

— existenţa este valoare potenţială, posibilitatea de valoare;
— existenţa este valoare ca existenţă justificată, transformată, sau cum spune Lavelle, valoarea este fiinţa considerată în raportul său cu o activitate cu care devine solidară[34].

Din punct de vedere axiologic, universul nu apare ca o enigmă de descifrat ci ca o realitate susceptibilă de valorizare şi reclamînd responsabilitatea spiritului activ. Fiinţa valorii este însuşi actul afirmării sale. „Valoarea nu poate fi identificată cu fiinţa, dar ea este mişcarea interioară a fiinţei care contrazice realul aşa cum este dat[35]. Valoarea nu este niciodată ceva *în sine*, fie că aceasta aparţine obiectului sau subiectului, ci este o *rezultantă*, un *produs; pentru mine, ca posibilitate*, ea rezidă însă deopotrivă în lucru (fiinţă) şi în eu, subiect; *ca realitate* (sau ca posibil depăşit, realizat), ea provine din concordanţa, prin cunoaştere şi acţiune, a celor doi factori.

„În concepţia materialist-dialectică, — spune I. Pascadi, factorul determinant îl reprezintă însă obiectul, existenţa socială ceea ce presupune ca el să constituie punctul de plecare în constituirea lumii valorilor... Aceasta presupune că obiectul — integrat în practica umană — nu este neutru din punct de vedere axiologic, nu în sensul că valorile s-ar putea constitui în afara intervenţiei subiectului istoric, dar că potenţial el include un sens axiologic constituit în cadrul societăţii"[36].

[32] G. Bogza, *Demiurgul*, în „Contemporanul", nr. 28/8, 1965.
[33] Marcel Breazu, *Cunoaşterea artistică*, Editura Academiei, Bucureşti, 1960, pp. 113—114. Vorbind despre materia primă a transfigurărilor poetice, E. Guillevic, cunoscut poet francez, spunea: „Totul poate fi materie pentru poezie: fiinţe, mişcări, sentimente, senzaţii, cu condiţia ca ele să fie trăite cu pasiune de poet. Eroarea principală, după cum cred eu, în poezia franceză este mai ales aceea de a voi să excludă aspectele sociale, pentru a nu reţine decît aspectele individuale. Alta, mai puţin accentuată, ar fi tendinţa contrarie, neglijîndu-se faptul că o poezie despre un măr poate fi mai revoluţionară cîteodată decît una cu temă adecvată. Restul ţine de calitatea poemului. Orice poem adevărat încearcă să înalţe omul pe cea mai de sus culme" (în „Gazeta literară", nr. 41/1964).
[34] L. Lavelle, *op. cit.*, p. 4.
[35] M. Breazu, *op. cit.*, p. 304.
[36] Ion Pascadi, *Petre Andrei şi „filozofia valorilor"*, în „Contemporanul", nr. 19/1965.

Scanned with OKEN Scanner

În ceea ce privește raportul deja menționat — *valoare-calitate* —, calitatea unui lucru este ceea ce îi aparține intrinsec, ceea ce îl definește, independent de orice acțiune asupra sa a altui lucru sau de activitatea subiectului. Calitatea este deci un *concept ontologic* cumulativ în sensul că reflectă un ansamblu de trăsături sau proprietăți ce definesc o existență concretă, modul de a fi al lucrurilor.

Lavelle include în sistemul de concepte în care se integrează valoarea — *virtutea*, căreia îi dă și un sens ontologic, pe lîngă cel moral-obișnuit. *Calitatea* unui lucru e statică, reprezintă ceea ce el este; *virtutea* unui lucru e dinamică, este ceea ce el poate fi, ceea ce e capabil să producă. Tocmai virtutea este aceea care face ca lucrurile să aibă pentru noi o valoare spirituală, putînd servi pentru satisfacerea diverselor cerințe și nevoi. La om calitatea și virtutea coincid. Valoarea exprimă acea virtute dinamică prin care posibilitatea se actualizează, iar experiența se realizează. „Valoarea este pentru noi — spunea Tudor Vianu — expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucru și conștiință. Oamenii sînt mereu alții, nevoile lor se schimbă și obiectele care să le satisfacă pot să dispară sau să se ascundă. Rămîne în aceasta ceva permanent și anume valoarea, ca expresie ideală a unui acord între ea și lume, care poate fi oricînd realizat“[37].

Dar această realizare este văzută de asemenea într-un mod raționalist adică culturalist. „Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică și prin artă, prin opere științifice și prin instituții, prin codificări și prin ritualuri ne înconjurăm cu un mediu axiologic condițional, care restrînge cu mult libertatea noastră de a valorifica personal și chiar pe aceea de a găsi valori noi“[38]. Mediul axiologic de care vorbește Tudor Vianu nu este altceva decît cultura însăși care, ca ceva existent, ca o realitate dispunînd de o mare forță de influențare și formativitate, condiționează pregnant toate demersurile noastre de receptare sau de îmbogățire a valorilor existente.

Chiar de la începutul impresionantei lucrări a lui L. Lavelle ne întîmpină o idee ce merită a fi subliniată: valoarea e prezentă oriunde are loc lichidarea indiferenței sau egalității lucrurilor. Lumea obiectelor naturale este o lume neutră, o lume a indiferenței. Lumea valorilor, ca lume a voinței, simțirii și dorinței, a estimării, nu poate fi neutră. „Orice valoare este inseparabilă de o activitate de selecție care, chiar dacă n-are sens decît pentru mine, operează distincții între diferite forme ale realului după gradul lor de finitate și înrudire cu noi. Nu există valoare decît acolo unde începe a se introduce în real parțialitatea“[39].

Prin valoare, crede J. Pucelle, cele mai indiferente obiecte intră în sfera efectivă a acțiunii noastre. Obiectul încetează astfel de a fi un termen antagonist al subiectului, un agent neutru sau ostil, ci un interpus, un meditator al relațiilor intersubiective, încărcat de semnificații, purtător de influențe. Înainte de a fi obiect al filozofării și cercetării științifice, valoarea este obiect al unei experiențe comune care recurge inevitabil la ierarhizări și perturbări în starea naturală a lucrurilor, operînd distincții între important și accesoriu, principal și secundar, semnificativ și insignifiant, esențial și accidental. În acest fel va-

[37] Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 162.
[38] *Ibidem*, p. 164.
[39] L. Lavelle, *op. cit.*, p. 186.

Scanned with OKEN Scanner

loarea este o permanență și o inevitabilitate (aproape o fatalitate) a actelor noastre căci raportul subiectului față de lucruri nu poate fi nicicînd static. El (subiectul) e obligat a „ieși din sine însuși", a simți, a voi, a acționa, după o perspectivă care-i este proprie. Valoarea nu aparține lucrurilor naturale, independent de activitatea și gîndirea omului. „Valoarea nu rezidă niciodată în bunuri ci în atitudinea care li se aplică, le transformă și le încorporează dezvoltării omului"[40].

Deci nu *obiectul* în sine este generator de valori ci activitatea de transformare a sa, de afirmare a unor semnificații. Orice valoare presupune o *orientare pozitivă* spre lucruri, acțiune asupra lor, dar și *depășire* a lucrurilor în sensul revenirii la sine și a autotransformării. Substanța valorilor diferă și după *rolul* și *locul* pe care-l ocupă în această relație. Dacă *valorile economice* rezidă mai ales în lucruri, dispun de un coeficient mai înalt de obiectivitate, cele *morale*, de pildă, aparțin prin excelență subiectului orientat creativ și normativ nu spre lucruri ci spre semenii săi. Nu există însă valori exclusiv materiale și nici valori exclusiv spirituale, personale și subiective. Orice valoare reprezintă o unitate între obiectiv și subiectiv, material și ideal, scop și mijloc, ideal și realitate. În raport cu *idealul* — proiecție asupra viitorului, principiul cel mai general de acțiune —, care e totdeauna mai abstract și virtual, valoarea poate fi definită și ca punere în acțiune, încarnare a idealului, punctul de coincidență a idealului cu realul. Față de *scop* care e mai concret, relația pare inversată: valoarea este aceea care justifică scopul.

Direcția umanistă în tratarea valorilor consideră însă că, oricum am desfășura evantaiul valorilor de la cele economice la cele spirituale, în centrul lor — ca origine, focar, măsură și scop în același timp — se află omul. Omul se afirmă ca unic scop față de care toate formele de existență, toate gradele de valori sînt *subordonate.*

Lavelle și-a intitulat un capitol din lucrarea citată într-un mod foarte semnificativ: *Anticii și noi: a trăi în acord cu natura sau a deveni stăpînii săi.* În zorii civilizației, cînd abia începuse acțiunea de supunere a naturii, valoarea era socotită drept rezultat al unui anumit acord al omului cu natura. În epoca modernă, primatul activității umane asupra naturii, dezvoltarea științei, succesele acțiunii de a supune natura au schimbat radical perspectiva raporturilor omului cu totalitatea realului; ordinii ontologice sau escatologice (primatul existenței) i se substituie o ordine gnoseologică și axiologică (privilegiul valorii în raport cu existența). Nu ființa ci cunoașterea și valoarea se află acum în centrul reflexiunii deoarece subiectul tinde mereu să impună pecetea sa asupra existenței. Dar a deveni stăpîni ai naturii este un moment care neagă dialectic, depășindu-l, momentul acordului pur și simplu cu natura. „Căci noi nu putem evada din natură ci trebuie ca legile sale să fie respectate pentru a putea fi utilizate"[41].

Din păcate această idee nu duce, așa cum ar fi fost logic, la elogiul activității ca practică socială, ci al voinței — ca resort subiectiv al activității. În timp ce intelectul ne dă reprezentarea realului, o cunoaștere adecvată a sa, voința îl justifică și modifică. Cele două funcții ale conștinței ar trebui să acționeze solidar, dar între ele survin adesea contradicții. Căci în timp ce intelectul își reglează

[40] L. Lavelle, *op. cit.*, p. 5.
[41] *Ibidem*, p. 89.

11619
BIBLIOTECA COMUNALA
BORCA
RAIONUL PIATRA NEAMȚ
1969

Scanned with OKEN Scanner

operațiile după proprietățile realului, voința modelează realul conform propriilor sale proiecte. Intelectul și voința sînt însă funcții unitare ale conștiinței, ale spiritului; prin ele se realizează *înțelegerea* lumii și *transformarea* sa, cunoaștere în vederea transformării, transformare pe temeiul cunoașterii.

În concluzie, subiectul — omul, colectivitatea și nu doar voința — trebuie să acționeze ca un factor activ în raport cu mediul natural sau uman pentru ca să se producă saltul de la natură la cultură, de la calitatea materială la valoare.*

Firește raportul activ, generator de valori, cunoaște grade și intensități diferite — atît ca adîncime a actului de umanizare, cît și prin capacitatea de cuprindere și antrenare a membrilor societății; acestea depind de nivelul general de dezvoltare a producției materiale, precum și de dezvoltarea intelectuală științifică și moral artistică a umanității, de măsura în care clasa dominantă este interesată în stăpînirea naturii în cunoașterea și transformarea progresivă a societății, de ideile dominante care călăuzesc activitatea oamenilor.

* Asupra acestei probleme voi reveni în capitolul următor, cînd mă voi ocupa de problema creației.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 7

CONCEPTUL DE CREAȚIE ÎN LUMINA FILOZOFIEI CULTURII

„Ceea ce distinge din capul locului pe cel mai prost arhitect de albina cea mai perfectă este faptul că el a construit celula în capul său, înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de producție apare un rezultat care încă la începutul acestui proces există în *mod ideal,* în închipuirea muncitorului; el își realizează totodată în elementul material *scopul său* pe care-l cunoaște, care determină ca o lege felul activității reale și minime și trebuie să-i subordoneze voința sa".

(KARL MARX)

După cum am văzut, primele momente constitutive și definitorii ale culturii sînt *cunoașterea* (momentul gnoseologic) și *valoarea* (momentul axiologic). Întrebarea care se pune acum este: prin ce mecanism se produce unitatea sintetică a acestor momente în *faptele de cultură?* Cum dobîndește cunoașterea sau experiența omenească semnificația valoric-culturală? Prin creație.

Dacă *filogeneza* culturii, ca proces istoric universal, ne duce la însești originile constituirii și dezvoltării comunităților omenești, *ontogeneza* culturii — considerată în entitățile sale valorice distincte —, ne aduce la *actul creator,* individual sau colectiv. Aceasta presupune totdeauna o participare conștientă, o acțiune deliberată. Pe primele trepte de dezvoltare socială, în comunitatea primitivă, descoperirile și invențiile erau mai ales operă colectivă. Numai prin experiența acumulată și transmisă a zeci și sute de generații, prin efectuarea unui număr nesfîrșit de observații în contactul direct cu natura sau în relațiile lor reciproce, oamenii primitivi puteau descoperi proprietățile naturale ale unor lucruri și modul de a le folosi sau însușiri ale propriei lor alcătuiri și ale relațiilor dintre ei. Procese spontane care nu cereau operații complicate ale inteligenței discursive erau totuși acte raționale de cunoaștere a realului. Istoria omului în calitatea sa de creator, este într-un sens istoria ascensiunii raționalului și conștientului în toate activitățile omenești istoria spiritualizării vieții umane, a afirmării sale împotriva opreliștilor naturale sau vicisitudinilor sociale care au frînat adesea setea de cunoaștere și avînturile creatoare.

În timp ce cunoașterea generează posibilitatea ca un fapt social sau natural să devină un fapt de cultură, actul sau procesul creației transformă această posibilitate în realitate, este mecanismul prin care se transfigurează (material sau ideal) aspecte, elemente, fragmente ale realului așa cum ne este dat, avînd deci o existență în sine, în valori, în *existențe cu semnificație pentru noi.*

Unii autori acordă o însemnătate precumpănitoare actului creator în raport cu rezultatele valorice ale acestuia. „Cultura rezidă în principiul activității...

Scanned with OKEN Scanner

A fi cultivat înseamnă a-ţi concentra toate forţele pentru a învăţa să creezi"[1]. Numai oamenii necultivaţi îşi orientează interesul cu precădere asupra operei deja înfăptuite. „Ideea esenţială care domină arta şi cultura în toate timpurile şi la toate popoarele — scriu mai departe Howard şi I. Auras — este că omul nu trebuie să-şi supraestimeze roadele actului său ci trebuie chiar să le abandoneze pentru a se întoarce spre înfăptuirea efortului . . . Cultura semnifică: a fi întotdeauna în mers"[2].

CREAŢIE ŞI CREAŢIONISM

Cu cele mai multe teorii idealiste de axiologie şi filozofia culturii se întîmplă un lucru ciudat. Oricît de mult este negat sau minimalizat determinismul cauzal materialist al valorilor culturale, hipostaziind *latura subiectivă* a acestora, spiritul ca singura sursă şi principiu explicativ al valorilor, aceste teorii ignorează tocmai ceea ce face măreţia şi forţa neasemuită a subiectului, a spiritului uman: *creaţia*. În zadar vom căuta în lucrările idealiste de filozofia culturii un capitol sau un paragraf consacrat acesteia. În general reflecţiile teoretice despre creaţie au fost dezvoltate mai ales în cadrul *esteticii* şi *psihologiei artei*, iar sub raport filozofic, mai mult în cadrul teologiei, mai puţin din unghiul de vedere al filozofiei culturii.

Dacă deschidem dicţionarele şi enciclopediile, de la *Littré* pînă în zilele noastre, termenul creaţiei îl vom găsi în primul rînd în sensul său mistic, teologic, împrumutat de mistica babiloneană sau din Cartea facerii (Biblia).

În ediţia din 1958 a dicţionarului lui *Littré*, creaţia este definită drept „acţiunea lui Dumnezeu care creează, deci creaţia lumii", sau însuşi universul vizibil, „minunile creaţiei"[3]. Numai prin derivaţie, termenul de creaţie este aplicat şi acţiunilor omeneşti de a inventa, de a fonda, de a produce, de a munci — creaţia unui gen literar, creaţiile industriei etc. —, ca şi acţiunea de a forma un om. Iar cel care înfăptuieşte toate acestea poate fi numit, tot prin derivaţie, creator. Se recunoaşte omului capacitatea de a transforma haosul în cosmos — prin lucrarea pămîntului şi transformarea naturii —, dar orice lucrare profană, omenească (în această concepţie) nu face decît să repete actul primar al creaţiei divine, prin care haosul a devenit cosmos la scara universului. Deci o lucrare omenească nu are sens, nici validitate decît în măsura în care repetă actul divin care a avut loc odinioară, „în acele timpuri", „*ad initium agre*"[4].

În definirea conceptului de creaţie, tradiţia religioasă a perpetuat un viciu fundamental: raportarea ideii de creaţie la un haos primordial, echivalent cu

[1] Walter Howard, Irmgard Auras, *Musique et culture*, P.U.F., 1963, pp. 125—126.
[2] *Ibidem*, p. 126.
[3] Emile Littré, *Dictionnaire de la langue française*, vol. 2, Gallimard, Hachette, 1958, p. 1099.
[4] Vezi Mircea Eliade, *Comentariile la legenda Meşterului Manole*, Editura Publicom, Bucureşti, 1943, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

nimicul nedeterminat și absolut[5]. La Hegel acest nimic primordial are totuși o determinare, poartă în sine o negație internă (devenirea) prin care devine *ceva*, dar în concepția religioasă, creația nu este rezultatul unei autodezvoltări interne care impune efort și autodepășire continuă, ci un act pur verbal, în care denumirea unui lucru este suficientă pentru a-i da naștere, este însuși principiul constituirii sale ca pozitivitate. Astfel, momentul cel mai dinamic al istoriei culturii e golit de orice tensiune lăuntrică.

În *Grand Larousse Encyclopédique* (tome III, 1960) sensul prim este tot cel teologic: acțiunea de a crea, de a naște din neant, actul prin care Dumnezeu produce lumea și-i dă o existență separată; se afirmă că, pentru a-i da cuvîntului toată valoarea, creația trebuie concepută (în teologie și în metafizică) ca un act pur *ex nihilo*, excluzînd deci atît *holismul* (Dumnezeu a făcut lumea dintr-o materie preexistentă), cît și *panteismul* (a făcut-o din propria sa substanță). Numai prin analogie se admite și sensul *particular:* invenția, acțiunea de a face ceea ce nu există încă, creațiile geniului, originalitatea în artă, reproducere, descoperire.

În același spirit, Paul Foulquié[6] distinge, după Bossuet, între procesiune (procesion), emanație, transformare și creație:

— *procesiune*, cînd fără diviziune de substanță o natură imuabilă este comunicată la mai multe persoane (de exemplu, persoanele Sfintei treimi);

— *emanație*, cînd se scoate din propria sa substanță, ca o realitate separată, o substanță asemănătoare sau analogă;

— *transformare*, dacă un anumit agent extern determină în altul o schimbare de stare;

— *creație*, cînd acțiunea de a produce pleacă de la nimic, cu scopul de a făuri ceva care nu preexistă în nici un fel. Deci creația *ex nihilo*, accesibilă doar lui Dumnezeu, fără supoziția că o materie oarecare ar preexista actului divin. Potrivit acestui sens, omul, departe de a fi un creator, nu e decît un lucru creat ca oricare altul, aflîndu-se într-o subordonare totală față de creatorul unic a tot ce există.

Cum se poate împăca însă o asemenea teză profund antiumană, cu locul și rolul real al omului în lume, cu acea credință în forță creatoare a omului prin care se caracterizează toate acțiunile umaniste din toate timpurile? A exclude creația din istorie și experiență înseamnă a pune sub semnul întrebării întregul tezaur cultural al umanității[7].

Este adevărat, Foulquié înregistrează și sensul laic al creației — acțiunea de a produce, prin combinarea originală a elementelor preexistente (creația artistică) —, dar această accepție nu are, luată în sine, o valoare explicativă; ea este

[5] Această idee a prilejuit unul din cele mai contradictorii aspecte ale moștenirii lui Aristotel. Deși marele Stagirit a afirmat eternitatea lumii, ceea ce contrazice actul mistic al creației divine, ideea sa despre *primul motor al lumii* a constituit principalul argument al creaționismului medieval.

[6] Vezi: *Dictionnaire de la langue philosophique*, P. U. F., 1962.

[7] Gabriel Marcel nu contestă omului funcția creatoare dar tocmai în aceasta vede el justificarea ideii creației divine, în sensul că omul, ca ființă culturală, nu poate gîndi ca ceva contingent ci numai în afara timpului, mai presus de idealismul radical, între existența sa empirică, bazată pe antecedente biologice și absolutul gîndirii. Iar acesta nu poate fi explicat, după părerea sa decît prin rapontarea la divin (vezi *Journal Métaphysique*, N.R.F., 1935, p. 6).

Scanned with OKEN Scanner

subordonată unui alt concept al creaționismului mistic: *creația continuă*, introdus de scolastici și promovat apoi de Malebranche. Despre această creație, Toma D'Aquino scria: „... conservarea lucrurilor de către Dumnezeu nu se face printr-o nouă acțiune ci prin continuarea acțiunii prin care le dă ființă". Descartes afirma de asemenea că „... o substanță pentru a fi conservată în momentele cît durează, are nevoie de aceeași putere și de aceeași acțiune care ar fi necesare pentru a o produce și a o crea din nou"[8].

Într-adevăr, teologii și filozofii idealiști au trebuit să explice într-un fel faptul incontestabil că lumea nu a rămas în starea în care, după cum se afirmă în doctrinele creaționiste, ar fi ieșit din mîinile creatorului său divin, ci a cunoscut în cursul vremii permanente transformări (indiferent dacă se recunoaște sau nu că aceste transformări marchează un progres în istorie). Cum se explică aceste prefaceri în ordinea materială și spirituală a lumii? Pentru ca răspunsul la o asemenea întrebare ce nu putea fi evitată să nu ducă la coborîrea lui Dumnezeu de pe piedestalul creației, sau pentru ca acest atribut să nu-i fie „cumva disputat" de „umila" și „păcătoasa" ființă omenească, s-a recurs la teza obscurantistă *a creației continue* prin care Malebranche, ca și Toma d'Aquino, înțelege pur și simplu conservarea creaturilor ca niște instantanee succesive prin voința lui Dumnezeu, iar Bergson creșterea substanței cosmice ca urmare a duratei.

La Bergson găsim numeroase idei care ne ajută să pătrundem în „misterul" profan al creației. Să amintim doar unele din aceste idei pe care nu le putem analiza aici in extenso[9]. În primul rînd, distincția pe care o face autorul *Evoluției creatoare* între *inteligența teoretică* discriminatoare, care descompune lumea în lucruri separate și inerte, și *voința practică* ce le recompune. Bergson recunoaște funcțiile intelectuale ale spiritului, orientarea noastră în universul material, fabricarea uneltelor necesare pentru conservarea și extinderea stăpînirii noastre asupra naturii. Din punctul de vedere al *ideii de creație*, inteligența este situată însă pe un plan superior deoarece ea se mișcă într-un univers al identității în care creațiunea nu înseamnă altceva decît reproducerea unui model anterior. De aceea elogiul său se îndreaptă, cum se știe, spre voința practică și intuiție spre funcțiile intuitive, practice și integratoare ale spiritului. De aici și prețuirea deosebită pe care o vădește în *La Pensée et le mouvant* pentru *homo faber*, apropiat pînă la identitatea de *homo sapiens*, respingîndu-l *homo loquax*.

O altă idee valoroasă a lui Bergson care ne interesează aici, este aceea că ceea ce noi facem, depinde de ceea ce sîntem, dar noi sîntem, într-o anumită măsură, ceea ce facem deoarece ne creăm continuu pe noi înșine. Însuși sensul lui a *exista* este, pentru o ființă conștientă, a se schimba, a se maturiza, iar a se maturiza echivalează cu a se crea indefinit pe sine însuși[10].

Prin urmare, putem deduce că evoluția este creație; între *modul existențial* al omului și *modul axiologic*, nu mai apare o separare metafizică ci o linie de continuitate, o unitate mereu refăcută.

Toate aceste idei și multe altele, care aduc o contribuție pozitivă la înțelegerea mecanismului dialectic al actului creator, nu sînt explorate însă raționalist ci eșuează, naufragiază între țărmurile unui sistem filozofic pentru care procesul

[8] Citat după *Dictionnaire des philosophes*, Collection Seghers, 1962, p. 313.
[9] Vezi și Clara Dan, *Intuiționismul lui Henri Bergson*, Editura Științifică, Buc., 1966.
[10] Henri Bergson, *Evolution créatrice*, pp. 49, 7—8.

Scanned with OKEN Scanner

de creație, ca atribut al vieții, este de natură pur spirituală; și deși omul este acela care introduce *libertatea* în *determinismul naturii*, făcînd să triumfe asupra materiei elanul creator al vieții, nu omul este la Bergson subiectul și principiul fundamental al creației ci Dumnezeu. Sistemul său nu culminează prin glorificarea omului ci a lui Dumnezeu care coincide cu principiul de creație se străbate întreaga natură și produce toată acea varietate de forme ale ordinei vitale. Totul revine deci la punctul de plecare al creației continue care se înfăptuiește de către divinitate, sau la ideea nu mai puțin mistică a *creației inextensive*, care nu se desfășoară în spațiu și nu manipulează obiecte materiale.

Să ne întrebăm însă ce rol joacă omul în acest spectacol cosmic al *creației divine continue*? Repunerea lui Dumnezeu în inima speciei sale ar însemna, scrie Paul Chauchard, teoretician neotomist, dispariția gravelor probleme pe care evoluția le pune pe plan uman. Creația evolutivă este aceea prin care Dumnezeu, „marele materialist", realizează din materie și prin ea un urcuș *(une montée)*, permițînd omului de a fi liber și capabil de iubire. Jalnica situație i se rezervă acestui „rege al creației" (după expresia chiar a unor teologi); o biată făptură fără nici un rol activ în procesul creației de vreme tot ce se înfăptuiește își află principiul exhaustiv nu în sine însuși, în rațiunea și eforturile sale constructive, ci în Dumnezeu care se manifestă și creează prin actele sale.

AFIRMAREA OMULUI CA PRINCIPIU AL CREAȚIEI. MOTIVAREA LAICĂ A IDEII DE CREAȚIE

În istoria culturii, preocupări teoretice pentru fenomenul creației, mai ales în domeniul artei și literaturii, au fost mai evidente în epocile caracterizate în genere prin efervescența creației culturale, în general, a celei artistice, în special. O asemenea epocă a fost, de pildă, Renașterea.

Falsa concepție a creaționismului medieval, mistic, religios, despre raportul dintre creația umană și așa-zisa creație divină n-a dispărut din atmosfera ideologică a acestei epoci strălucite și ea va rămîne și în secolele următoare o implicație permanentă a doctrinelor ateiste și religioase. Chiar un creator de geniu ca Michelangelo, în reflexiile sale teoretice și în unele sonete, a plătit un anumit tribut ideologiei religioase dominante a vremii sale susținînd că în creația divină ideea nu e sugerată de nici un obiect exterior ci are un început absolut. Creația divină este apoi imediată, nu necesită unelte, e atemporală și perfectă, în timp ce actul creației umane e mediat, cere timp și e imperfect. Omul are nevoie de lumea sensibilă care-i furnizează obiectul mediațiilor sale și mijloacele de a le realiza, în timp ce Dumnezeu nu are nevoie de nimic. După Charles Tolnay, această doctrină ar fi inspirat una din temele *Creației lui Adam* din Capela Sixtină. Biserica, care i-a supus pe savanți și artiști unor infame presiuni ideologice și politice, pervertindu-le nu o dată activitatea de creație, a exagerat apoi prezența unei asemenea doctrine în concepția lor. Este adevărat că uneori distincția de mai sus apare într-o formă mai evidentă, cum ar fi sonetul lui Michel-

Scanned with OKEN Scanner

angelo *Se'l mio rozzo martello i duri sassi**, unde se arată că unealta însoţitor inconştient al artistului este dirijată de spiritul acestuia, pe cînd în cadrul divinităţii, muncitorul şi unealta nu se mai disting, sînt unul şi acelaşi. Mîna ascultă de intelect în timp ce spiritul de Dumnezeu, dar această dublă dependenţă nu exclude libertatea acordată de creator, sursă de nelinişte dar şi fundament al demnnităţii umane[11].

Dar în faţa marilor sale capodopere ca şi ale celor mai de seamă contemporani ai săi, care dezvăluie înţelesul concret al problemei, nu simţămîntul de dependenţă servilă este cel care ne frapează, ci sentimentul libertăţii, asociat cu un puternic simţămînt al naturii şi al măreţiei omului în sensul acestuia. Tocmai de aceea un Marsilio Ficino considera omul ca un *artist universal*, un Dumnezeu pe pămînt, *Deus in Terris*, care fixează în operele sale ceva din perfecţiunea universului şi numai în chip antropomorfic i se atribuie „operei divinităţii" caracterele unei opere de artă.

La Giordano Bruno *(De la causa principio et uno)*, paralela între „creaţiile divine"[12] şi cele ale omului serveşte ca prilej direct de exaltare a raţiunii umane de elogiere a artelor, căci arta în anumite privinţe depăşeşte natura, îi este superioară mai ales prin aceea că fixează ceea ce reţine şi pare a-l sustrage timpului, surprinde condiţiile şi trăsăturile generale ale actului creator indiferent de formaţia specifică şi temperamentul fiecărui artist.

Este o observaţie pătrunzătoare a lui Paul Henri Michel, care constată că, spre deosebire de tablourile cu subiecte religioase din secolul XIV în care o Madonă era o Madonă, la un Rafael o Madonă rămîne o Madonă dar ea este mai ales „un Rafael".

Într-adevăr la marii artişti ai Renaşterii, chiar subiectele religioase sînt oarecum laicizate în procesul de creaţie: transfigurate artistic, ele devin pretexte de sinteză spirituală în care problematica reală a epocii este selectată şi pusă sub reflectorul unor puternice personalităţi creatoare. Arta încetează de a fi (sau de a fi numai) un instrument al adoraţiei divine, ci revine în forumul cetăţii, ca o problemă de interes uman şi social; însuşi actul de creaţie îşi pierde treptat aureola sa enigmatică redevenind o faptă prin excelenţă umană care trebuie studiată şi explicată ca atare. Biografii, criticii, istoricii şi teoreticienii artei se străduiesc să înţeleagă mai bine, în lumina unei practici artistice noi mecanismul creaţiei, regulile sale, modurile sale diverse. Remarcabilă este îndeosebi tendinţa de generalizare, de a surprinde condiţiile şi trăsăturile generale ale actului creator, indiferent de formaţia specifică şi temperamentul fiecărui artist.

Este concludentă în acest sens şi de extremă importanţă pentru problema ce ne interesează aici comunicarea devenită celebră a lui Benedetto Varchi ţinută

* Iată, în traducerea lui C. D. Zeletin, primele strofe ale acestui sonet: „Ciocanul meu şi grosolana daltă/ Sculptează omenească înfăţişare,/ Dar stîncii viaţă-i dă artistul care/ Mişcat e de-o voinţă mai înaltă.

În ceruri însă e-un ciocan ce saltă (versul original este însă: Ma quel divin che in cielo alberga e stassi) /Pe frumuseţi cu propria-i mişcare. /Şi cum ciocanul din ciocan apare, /El le făcu pe toate laolaltă".

[11] Vezi şi Paul Henri Michel, *Probleme de la creation artistique. La leçon de la Renaissance*, în „Diogène", nr. 46/1964, pp. 47—48.

[12] Prin creaţii divine, Bruno înţelege de fapt metamorfozele naturii mişcarea infinită a lucrurilor finite.

Scanned with OKEN Scanner

la Academia florentină (în 1546) ca un comentariu al primului sonet de Michelangelo. Autorul nu-şi limitează analiza la descifrarea unei anumite poetici, ci se foloseşte de prilej pentru a distinge diferite procedee ale creaţiei obiectului de artă. Avînd în vedere că termenul artă dobîndeşte la el extensiunea cea mai largă — orice obiect făcut prin muncă omenească şi nu produs de natură[13], consideraţiile sale privesc *actul de creaţie culturală*, sub aspectul său cel mai general. Principalele moduri în care se înfăptuieşte acest act sînt următoarele:

1. Schimbarea şi transformarea unui lucru în altul (de exemplu dintr-un bronz se face o statuie deci este impusă materiei o formă nouă);
2. Adunarea elementelor de aceeaşi specie, disparate şi disjunse (de exemplu atunci cînd se face o grămadă de pietre);
3. Reunirea unor bunuri materiale de specii diverse (de exemplu construirea unei case);
4. Alteraţia (transformarea) datului material în substanţa sa, ca urmare a unei anumite calităţi active (de exemplu, fabricarea cărămizii din argilă, a pîinii din făină);
5. Ablaţiunea sau tăierea de părţi (de exemplu dintr-o marmoră se face un Mercur).

P. H. Michel observă că aceste 5 moduri se pot reduce la 3, dar acesta este de o mai mică importanţă. Ceea ce ne interesează în primul rînd este valoarea de cunoaştere şi metodologică a degajării lor. Există, firește o tendinţă de vulgarizare în această viziune: o simplă adunare de elemente materiale disparate, fie de aceeaşi specie, fie de specii diferite, nu reprezintă un act de creaţie culturală. Nici transformarea de substanţă sau ablaţiunea nu sînt suficiente, prin ele însele, pentru a constitui asemenea acte fără ideea anterior elaborată care călăuzeşte actul material, fără scopul utilitar sau estetic întruchipat în produsul rezultat. Încă Aristotel spunea, referindu-se în mod special la arta poetică (dar ideea e valabilă pentru orice act de creaţie culturală): „Cît priveşte subiectele fie că vor fi fost tratate şi de alţii, fie născocite pentru întîia oară, trebuie fixate întîi în liniile lor generale şi numai în urmă împărţite în episoade şi amplificate“[14].

Şi cu toate acestea e de reţinut la B. Varchi integrarea actului creator în raportul activ al omului cu materia, în acţiunea transformatoare a subiectului nu numai asupra propriilor sale produse mentale (cum cred idealiştii subiectivişti), ci, în primul rînd, asupra materiei însăşi. Includerea acţiunii de producere a bunurilor materiale în sfera creaţiei reprezintă poate cea mai de seamă contribuţie a comentatorului citat în problema ce ne interesează aici.

Am amintit acest moment istoric în dezbaterea problemei pentru a sublinia modul în care a început să se desprindă conceptul de creaţie din rigiditatea dogmatică a doctrinei religioase, creaţioniste, şi să dobîndească treptat sensuri noi legate de unica sa bază posibilă — activitatea umană. A recunoaşte că valoarea implică necesarmente raportarea la uman înseamnă deja o depăşire a creaţionismului teologic. Cea mai de seamă motivare laică a ideii de creaţie în cadrul

[13] Într-un alt discurs ţinut la Academia florentină cu privire la *ierarhia artelor*, Varchi cuprinde în termenul de artă toate activităţile umane: arte majore sau minore, tehnică, industrie etc.

[14] Aristotel, *Poetica*, 17, 1455 a, b, p. 56, Studiu introductiv, traducere şi comentarii de D. M. Pippidi, Editura Academiei, Bucureşti, 1965, p. 76.

Scanned with OKEN Scanner

filozofiei culturii şi al axiologiei s-a făcut prin raportarea sa la uman. A gîndi problemele axiologice în termenii *valoare-fiinţă umană* (ca principiu sau subiect creator), sau *valoare-lucru uman* (ca produs al actului creator) este o cerinţă metodologică resimţită de toţi acei gînditori care nu vor să închidă ochii în faţa istoriei reale a culturii şi a mecanismelor social-psihologice de constituire a valorii.

OMUL CA MĂSURĂ A VALORII SAU VALOAREA CA MĂSURĂ A OMULUI

Ideea raportului valoare-fiinţă umană este aproape tot atît de veche ca şi gîndirea filozofică însăşi. O găsim şi în cunoscutul aforism al lui Protagoras — *omul este măsura tuturor lucrurilor* —, atît de mult controversat pentru ambiguitatea sa. La multiplele tălmăciri la care a fost supus — ontologică, gnoseologică[15] şi etică, i se poate adăuga şi una axiologică: *omul ca măsură a valorii,* aceasta din urmă implicînd *pozitivitate* şi *semnificaţie.* Corelaţia celor doi termeni este atît de strînsă încît raportul tradiţional a fost adesea inversat: nu fiinţa umană este măsura valorii sau a gradului de valoare, ci mai curînd valoarea sau gradul de valoare este măsura fiinţei. Gîndirea dialectică evită însă orice absolutizare a uneia din laturi. Teza că valoarea sau gradul de valoare este măsură a fiinţei poate fi acceptată doar în sensul că ea (valoarea) exprimă (măsoară) capacitatea de creaţie culturală a unui individ sau a unei colectivităţi. „Valoarea măsoară precis distanţa noastră virtuală de esenţa noastră realizată"[16].

Un comentator al lui Lavelle — W. Piersol — scrie că întreaga filozofie a acestuia are ca punct de plecare teza lui Protagoras şi e animată de antinomia om-valoare[17]. Formularea acestei „antinomii", ne dezvăluie însă un mod cu totul metafizic de a pune problema. Chestiunea este de a şti, scrie Piersol, dacă omul e acela care creează valorile, sau dacă omul se creează prin valori. În primul caz omul este „originea, focarul, măsura valorii" şi deci o valoare nu are sens decît în raport cu nevoile sau cu dezvoltarea sa. Omul se plasează atunci mai presus de univers care nu este pentru el decît un mijloc. El este unicul scop căruia se supune totul — existenţa, viaţa, valorile, iar acestea din urmă nu sînt decît expresia propriei sale naturi. Nu există nimic dincolo de această natură care să le poată justifica. Este o direcţie de interpretare care pleacă de la Protagoras şi pe care autorul o denumeşte *umanism.*

Al doilea caz — omul se creează prin valori — implică o altă interpretare care pleacă de la Platon şi pentru care *absolutul* este măsura omului şi numai în raport cu o ordine universală omul are o valoare. Omul este deci fiinţa nedesăvîrşită, care se depăşeşte fără încetare tocmai prin valori, se creează şi se defineşte prin ele.

Şi astfel, prin absolutizarea unei laturi dintr-un proces unic şi unitar, prin formularea metafizică a unei antinomii unde de fapt există o contradicţie dia-

[15] Gînditorul *pragmatic* (sau relativist) afirma cu Protagoras: „*Omul este măsura tuturor lucrurilor.* Cercetătorul cosmologic depăşeşte în mod decisiv măsura umană şi afirmă: *omul real, omul integral, este măsura infinitului care se află la temelia tuturor lucrurilor pentru că puterea sa de a cunoaşte şi de a crea sînt fără limite*" (André Niel, *Les grands appels de l'umanisme contemporaine.* Le courrier des livres, Paris, 1966, p. 14).

[16] L. Lavelle, *Traité des valeurs,* Tome premier, P.U.F., 1951, p. 290.

[17] W. Piersol, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle,* ed. Vitte, 1959.

Scanned with OKEN Scanner

lectică, s-au constituit direcții neștiințifice metafizice de interpretare. În realitate, problema nu se pune sau-sau, (sau valoarea este măsură a omului; sau omul este măsura valorii). Omul este acela care creează valorile și totodată se depășește, se creează pe sine prin valori. Prima propoziție nu implică plasarea sa mai presus de univers ci în miezul acestuia, mai precis a unui univers concret-istoric determinat spațial și temporal. Acesta nu reprezintă pentru creator doar un mijloc, o unealtă, ci și substanța obiectivă a creației „materia primă", *obiectul* actului creator. A doua propoziție decurge din prima și ea nu implică postularea unei ordini universale, absolute ca măsură de valoare a omului. Aceasta este într-adevăr o ființă nedesăvîrșită, dar nu în raport cu o ordine ideală absolută a valorilor sau în raport cu valoarea supremă (denumire axiologică pentru Dumnezeul religiilor), ci în raport cu procesul de realizare a esenței sale umane, cu ansamblul virtualităților, prin a căror actualizare omul se realizează și se depășește continuu pe sine însuși. Transformînd natura, societatea, omul se transformă pe sine însuși — iată o teză clasică ce exprimă pregnant unitatea dialectică a celor două laturi. Cea de a doua nu o neagă antinomic pe prima ci o implică, omul fiind simultan *subiect* și *obiect* al creației.

Celebrul biolog, laureat al premiului Nobel pentru medicină pe anul 1928, Charles Nicolle surprinde o trăsătură reală a actului creator atunci cînd îl asimilează oarecum unui moment de dezechilibru, de nestabilitate. Creația are într-adevăr un caracter dramatic, conflictual. Întreaga creație, nu numai cea artistică, presupune tensiune dramatică, un anumit dezechilibru temporar în starea naturală a lucrurilor, un efort activ, uneori chinuitor de greu, al subiectului care trebuie să înfrîngă rezistența „materiei prime", s-o supună scopurilor sale să-i imprime propria sa pecete.

O idee profundă este și aceea a existențialiștilor potrivit căreia creația presupune unitatea ființei și neființei. Ideea de *autocreație* este transpusă de pe plan divin pe plan uman. Crearea presupune *existentul* pentru a putea acționa, pentru a se realiza și *inexistentul* pentru a putea să apară, să devină.

Oricum, termenul central de referință al raporturilor dialectice pe care le implică valoarea rămîne subiectul creator, de istorie, de valori culturale. Acțiunea prin care acesta neagă și contrazice realul, exprimîndu-i totodată pozitivitatea pe planul unor semnificații umane este generatoare de valori. Într-o formulare reușită, Lavelle afirmă că valoarea este actul însuși prin care noi, în loc de a repudia realul, îl transfigurăm, îl obligăm să devină *mărturia* valorii. Astfel, valoarea încetează a fi un vis care se risipește în clipe cînd se realizează[18]. El are dreptate cînd spune că nu putem concepe valoarea ca străină realului, dar interpretîndu-l pe acesta idealist susține totodată, în chip fals, că nici realul nu ni-l putem imagina ca independent de valoare, deși — pe alt plan și în alte formulări — tot el consideră realitatea ca fiind în sine însăși neutră, indiferentă față de valoare.

Idealismul ontologic și axiologic al filozofului francez este evident însă în modul de a înțelege *mecanismul creației* raportat la *esență*. Aceasta din urmă este transpusă în întregime pe plan subiectiv, este propriul nostru act considerat în posibilitatea sa cea mai înaltă, există etern în această posibilitate infinită

[18] L. Lavelle, *op. cit.*, p. 311.

Scanned with OKEN Scanner

care este originea și substanța însăși a oricărui lucru. Dar un asemenea act creator se exercită în gol, construcțiile sale nu pot avea decît trăinicia pînzei de păianjen.

Max Loreau vorbește despre mitul *omului creator* elaborat de Renaștere și evocînd un proces de umanizare a realului. El denunță însă interpretarea acestui mit, în perspectiva civilizației tehnice contemporane pentru care creația este doar o activitate ce aplică o unealtă la o realitate exterioară. Dar opera creată este înainte de toate, după „gîndirea clasică" (sub care Loreau subînțelege anumite concepții tradiționale ale spiritualiștilor universitari) încarnarea unei idei — prezentă în spirit — în materie. Gîndirea clasică ar fi dominată, afirmă el, de concepția potrivit căreia ideea care servește ca instrument creației este totdeauna presupus constituită, fiind produsă de Dumnezeu și oferită spiritului. Creația profană propriu-zisă este redusă la munca mașinii. A depăși această imagine ar însemna să se admită saltul necontenit de la neant la formă (concept, idee). Dar ideea de creație pură duce la absurditate. De aceea Loreau crede că trebuie să restituim creației un sens iar acesta nu e posibil decît prin găsirea altor căi decît cele tradiționale pentru a ajunge la ea. Este necesar să o considerăm nu în produsele sale ci în însuși procesul creației sale, înainte de apariția oricărei forme sau figuri constituite. Principiul acestei creații este omul care posedă vocația de a scruta ordinea în indeterminat și nelimitat în finit. Viziunea omului creator are, de la origine și fundament, un dublu caracter; plonjare în același timp în indefinit și în finit, în continuu sau discontinuu, privire asupra formei și asupra materiei, a sensului și nonsensului. Tocmai ultimul raport — sens și nonsens — este hotărîtor pentru opera de artă. *Sensul* apare, în interpretarea propusă de Loreau, ca un proces de limitare progresivă a infinitului posibilităților, o mișcare de polarizare a acestor posibilități, spre anumite forme, iar semnificația este sensul ajuns la înfăptuire, rezultatele stabilite ale mișcării respective. „Omul se naște o dată cu forma sau mai exact o dată cu formarea, cu actul de formare... el nu se mărginește să introducă o disociere fundamentală în indiferențiat, el afirmă în același timp un tip de valorizare totală a infinitului. Altfel spus, el nu este numai creator al rațiunii în general dar și al culturilor. Astfel, domeniul formelor... este și domeniul propriu *al omului* pentru că este de asemenea la originea ciclurilor culturale"[19].

Loreau subliniază o idee interesantă pentru înțelegerea conceptului de creație; creația, fiind un proces, aspectul dinamic al culturii, nu stă în forme ci în mișcarea care duce spre ele, nu se referă la produse ci la procesul de producere, de apariție a formelor.

El critică acea estetică ce lasă pur și simplu în afara opticii sale acest moment, considerînd opera de artă ca și cum artistul n-ar face parte din ea, îl frustrează de activitatea sa, care privește arta ca detașată de actul care i-a dat naștere. Estetica „face din opera de artă un obiect de contemplare, în timp ce ea este înainte de toate *operă (oeuvre)*, adică muncă, activitate de producție"[20].

Loreau exagerează însă acest moment afirmînd că semnificația e moartea creației, servind numai pentru ca aceasta din urmă să se afirme. Or, dacă actul

[19] Max Loreau, *L'oeuvre d'art comme création*, în „Revue de métaphysique et de morale", nr. 2/1967, p. 200.
[20] *Ibidem*, p. 194.

Scanned with OKEN Scanner

de creație este sinonim cu actul de a semnifica rezultă că nu putem despărți cele două aspecte: procesul de semnificare și semnificațiile produse. Fără această finalitate semnificatoare actul de creație ar deveni un demers pur gratuit, lipsit de sens. Mai mult decît atît, după părerea sa, existența formelor finite, adesea obiectuale (chosales) ale artei, condamnă creația la alienare: ea nu se realizează decît sub aparența unui produs, nu se manifestă decît ca altceva decît sine. Actul de a crea se întoarce astfel contra lui însuși sub aspectul unei *lumi culturale*, ca lume a creației înstrăinate.

În concluzie, filozofia nemarxistă a culturii oscilează între anumite puncte de vedere exclusiviste: a) hipostazierea valorilor într-un imperiu transmundan și minimalizarea efortului creator; b) luarea în considerație a actului uman creator de cultură, dar mistificarea sa idealistă sau dezmembrarea metafizică a personalității creatoare.

Comună celor mai multe concepții asupra creației le este negarea, minimalizarea sau denaturarea practicii social-istorice ca bază permanentă și criteriu fundamental al creației culturale.

PRACTICĂ-MUNCĂ-CREAȚIE

Efortul de a da un fundament laic-științific conceptului de creație trebuie să aibă ca punct de plecare teza după care creația nu înseamnă producerea *ex nihilo* a ceva *absolut nou*, care n-a preexistat în nici un fel și sub nici o formă (ceea ce ar echivala cu o discontinuitate totală în istoria culturii), ci descoperirea unor posibilități pe care realitatea le conține într-o formă latentă și realizarea lor la scară umană, metamorfozarea datelor realității pe temeiul legilor acesteia, dar și a intereselor societății sau clasei respective, în conformitate cu cerințele sociale mai generale, dar și cu aspirațiile și particularitățile subiective ale creatorului.

Textele marxiste ne previn atît împotriva unor alunecări idealiste, ca și a tendințelor materialist-vulgare în tratarea acestei probleme. K. Marx spunea că varietatea talentelor umane este mai curînd o consecință a diviziunii muncii decît o cauză a ei. O dată cu dezvoltarea unor activități intelectuale — știința, arta etc. —, ca domenii distincte de activitate umană, s-au creat și premise spirituale pentru o largă dezvoltare a talentelor, a aptitudinilor intelectuale creatoare.

Practica socială tot mai bogată și diferențiată — condiție obiectivă, talentul, înzestrarea ca condiție subiectivă —, iată polii în interiorul (sau în limitele) cărora se mișcă, se dezvoltă procesul creator de cultură.

PRACTICA SOCIALĂ – CONDIȚIA OBIECTIVĂ A CREAȚIEI CULTURALE

Fundamentul social-obiectiv și în același timp cadrul firesc al desfășurării creației culturale îl constituie *practica socială* și în primul rînd activitatea de muncă. Cele trei domenii ale vieții sociale pe care V. P. Tugarinov le consideră ca temei al clasificării valorilor — domeniul producției materiale, al activității social-politice și al activității ideologice-spirituale — reprezintă totodată cadrul social al creației culturale, cu trăsăturile sale generale dar și cu determinările sale specifice. Dezvoltarea însușirilor creatoare ale întregii activități umane

Scanned with OKEN Scanner

are o mare însemnătate teoretic-metodologică. După cum se știe, în condițiile vechii diviziuni sociale a muncii, complexul de însușiri creatoare era legat numai de activitatea intelectuală și considerat ca un privilegiu al claselor dominante, munca fiind concepută doar ca muncă fizică, destinată maselor. O asemenea teză traduce o *atitudine morală* de dispreț față de muncă și de omul muncii, dar reflecta în același timp un *fapt social real:* condițiile abrutizante și caracterul înstrăinat al muncii (în primul rînd al muncii fizice). Și cu toate acestea munca nu a fost niciodată lipsită de virtuți creatoare. Întregul tezaur al civilizației trecute stă mărturie în acest sens; el nici nu poate fi conceput doar ca operă a unor individualități superior înzestrate (deși acestea au desigur un mare rol), ci este în primul rînd rodul străduințiilor unor mari colectivități umane, a maselor poporului. Aceste virtuți erau însă limitate, contrariate și nu o dată strivite sub tăvălugul condițiilor inumane ale exploatării, a unor nesfîrșite războaie provocate de clasele stăpînitoare precum și a oprimării politice. După victoria socialismului — deși vechea diviziune socială a muncii se păstrează încă o perioadă istorică —, fiind liberă de exploatare, munca devine cu adevărat, *în fapt*, în toate compartimentele sale, ceea ce este *de drept*: activitate *esențial-umană*, prin care omul se inserează în lume, o transformă, îi imprimă pecetea geniului său creator și se regăsește apoi în operele sale, nu pierdut și înstrăinat ci ridicat și îmbogățit spiritualicește.

Prin urmare, creația nu este un atribut al activității ideologice-spirituale ci al *întregii* activități umane. Activitatea productivă, ca și cea social-politică, nu reprezintă doar o *condiție externă* sau un *cadru exterior* al actului creator de cultură, ci o *determinare internă* a acestuia. În prima teză asupra lui Feuerbach, Marx scria: „Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum ... este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, și nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv. Așa se face că latura *activă* a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealismul care însă a dezvoltat-o în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare“[21].

Este un punct esențial al revoluționării gnoseologiei de către Marx. În pasajul citat nu apare termenul creație și cu toate acestea el este concludent și din punctul de vedere al filozofiei culturii. De altfel, în ciuda opoziției aparente, poziția vechiului materialism și a idealismului coincid în problema care ne interesează. Dacă realitatea este numai un obiect al contemplației și nu un proces istoric, un laborator al străduințiilor demiurgice, o plasmă vie a actului creator, rezultă că acesta din urmă se realizează doar în universul abstract al ideilor și noțiunilor, adică exact așa cum susțin și idealiștii[22]. Și într-un caz și în celălalt „activitatea reală, sensibilă“, ca factor dinamic al cunoașterii este exclusă din sfera creației.

[21] K. Marx — F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, Editura Politică, București, 1967, p. 373.

[22] Mai mult, pentru unii idealiști, cum sînt cei ai *școlii neokantiene de la Marburg*, rolul creator îl are numai gîndirea pură, eliberată de toate celelalte accesorii psihice; obiectul însuși este în întregime creat de gîndirea pură. Dacă la Kant unitatea sintetică a gîndirii mai era precedată de o multiplicitate de fenomene, pentru Herman Cohen această unitate premergătoare multiplicității realului, adevărata unitate originară — *Ursprung* — se află deci în gîndirea creatoare a propriului ei obiect și a propriului ei conținut. „Firește creația nu este în-

Scanned with OKEN Scanner

Condiția subiectivă a creației se află în factorii interni ai acestei activități, în existența talentului.

Productivitatea creației culturale și calitatea acesteia depind de nivelul de înzestrare a creatorului, de talentul și voința sa. Fără anumite însușiri personale — înclinații speciale, pasiune pentru muncă, atitudinea activă și inovatoare plină de abnegație față de obiectul acotivității, fără un scop bine gîndit și capacitate de dăruire, fără acel izvor de energie creatoare prin care se caracterizează adevărata personalitate — nu e posibilă creația culturală.

În multe cazuri — spunea P. P. Negulescu — rezultatele activității sociale sînt mediocre sau și mai rău, dacă nu de-a dreptul contrare scopurilor propuse, datorită conflictelor între structura sufletească a oamenilor și îndatoririle profesionale pe care le-au contractat fără voia lor[23].

Este vorba deci, cum precizează Negulescu, de adaptare, sub presiunea unui mediu social, al părinților, al prejudecăților de clasă etc., unei profesiuni fără chemarea necesară, fără disponibilități sufletești pentru o muncă creatoare în domeniul respectiv. Nu orice îndeletnicire este o muncă creatoare dar orice muncă creatoare, orice activitate făuritoare de cultură, cere *talent*. Dacă admitem că o valoare culturală nu este o simplă îmbinare mecanică de elemente naturale, noțiuni, impresii, reprezentări etc., ci o *organizare nouă* a datelor cunoașterii, din unghiul de vedere al unui *nou conflict* între subiectiv și obiectiv, atunci creația de cultură este o funcție a talentului, iar pe cele mai înalte culmi ale sale, a geniului. „S-ar putea ca talentul să fie, de cele mai multe ori, o vibrație bruscă, individuală, o mutație"[24].

Fără a ne ocupa aici de tratarea psihologică a talentului, cred însă că trebuie să vorbim mai degrabă, nu de o vibrație bruscă ci de o anumită *potențialitate* creatoare ce se actualizează în chipul care-i este specific în prezența anumitor condiții de ordin obiectiv și subiectiv. Talentul rezidă în o anume armonizare a facultăților psihice care le face disponibile, prin încărcătura lor emoțională afectivă, prin orientarea lor rațională etc., pentru un anumit gen de activitate. Saltul de la simpla disponibilitate, încărcătură subiectivă, la actul făuritor de cultură nu este însă produsul unei simple „mutații" ci, de cele mai multe ori, rezultatul unor îndelungi și chinuitoare strădanii.

Tocmai de aceea este îndreptățită reacția negativă împotriva tendințelor de automatizare a actului de creație. Cu prilejul unui simpozion organizat de filiala din Leningrad a Uniunii Scriitorilor din R.S.F.S.R., scriitorul B. M. Runin susținea, în legătură cu discuția asupra „mașinei poet" „Caliope" construită în

țeleasă ca un fenomen psihologic și nu este o cauzare ci un fundament. Nu este o cauză eficientă ci o rațiune suficientă. Nu este un fenomen de conștiință ci o metodă logică... Originea înseamnă unitatea tuturor formelor apriorice în chiar actul lor creator... Orice dat, orice alt material este un element străin ce poartă în el o determinare nejustificată...sinteza este, logic vorbind, momentul inițial al cunoașterii". Cei doi termeni — act de gîndire și origine — sînt echivalenți. (Alice Voinescu, *Școala de la Marburg*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. III, Buc., 1938, pp. 146, 148).

Logic vorbind sinteza este rezultat și nu punct inițial al cunoașterii, iar originea creației nu se află în actul pur al gîndirii ci în relațiile active ale acesteia cu lumea.

[23] P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, p. 101.

[24] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Franța, că este cu totul neîntemeiată științific însăși ideea că mașina poate scrie versuri la nivelul artei autentice. În artă cunoașterea și creația sînt întovărășite întotdeauna de manifestarea personalității autorului, de specificul individual al vieții lui, de participarea lui sufletească. Tehnica cibernetică, oricît de perfecționată ar fi, nu posedă asemenea însușiri. R. H. Zaripov — care a executat la violoncel muzică „compusă" de o mașină electronică de calculat — în referatul *Modelarea structurii unei opere artistice* susține că această muzică este lipsită de personalitate. El precizează că un asemenea gen de experiență a modelării se face doar în scopuri auxiliare de stabilire a legilor creației. Este un punct de vedere pe care-l susține cu convingere și Vera Panova; mașina electronică poate să *alcătuiască* romane și versuri, bunicele poate. „Dar ele vor trebui să fie citite de alte mașini electronice. Cititorul om nu va accepta o artă creată de mașină și nici poveștile ei, pe cititorul om îl interesează personalitatea umană a scriitorului, spiritul și rațiunea acestuia, talentul său"[25].

În cele precedente se vorbea de un caz particular al creației — creația artistică. Dar pledoaria pentru subiectul uman, pentru talent, pentru personalitate, este valabilă desigur pentru creația culturală în general.

Însă nu trebuie absolutizat momentul subiectiv al talentului și rupt de baza și condiția obiectivă a creației, căci, cum spuneam, toate aceste însușiri nu-i sînt date nimănui ca o simplă moștenire ereditară sau testamentară (chiar cele mai strălucite înzestrări native se pot ofili dacă se închid în cochilia lor subiectivă). Bogăția spirituală lăuntrică a unei personalități creatoare este condiționată de bogăția relațiilor umane, a activității sociale în care e integrată, atît în sens *genetic* (ca izvor de constituire și perfecționare), cît și sub raportul *finalității* reale (ca teren de manifestare). Iată de ce nu putem considera „activitatea reală sensibilă" (în sensul larg, sociologic, pe care-l dă Marx acestei noțiuni), ca ceva străin procesului de creație sau doar ca un factor extern, indiferent și imuabil al acestuia; este un fapt aproape de constatare empirică: aptitudinile pentru a se realiza cer anumite condiții obiective, un teren prielnic de desfășurare a unei activități propice manifestării și valorificării lor. Altminteri se atrofiază și dispar sau, în cel mai fericit caz, se consumă pe un plan redus și minor în raport cu potențele creative care zac în ele.

Deci nu numai activitatea teoretică (singura pe care Feuerbach, de exemplu, o considera ca o activitate autentică omenească) — reflex subiectiv al celei practice, materiale —, ci întregul complex al activității umane este deopotrivă *factor al creației culturale*, izvor formativ al *aptitudinilor subiective de creație*, precum și criteriu hotărîtor de apreciere a gradului sau *capacității de creație umană*. Măsura înzestrării subiective a personalității o constituie „capacitatea de muncă ... în sensul cantitativ-calitativ, în sensul îmbinării inventivității creatoare cu realizările în muncă și cu semnificația lor socială... Aptitudinile nu se manifestă pur și simplu în muncă, ele se formează, se dezvoltă, înfloresc în procesul muncii și pier în urma inactivității"[26].

Chiar cele mai înalte și elaborate procese intelectuale nu plutesc în sfera unui ideal pur, ci sînt corelate cu elementele materiale atît prin *determinismul lor genetic* cît și prin *finalitatea lor practică*. Fiind întotdeauna de natură socială, nu există produse culturale în afara acestor coordonate.

[25] Vezi „Secolul 20", nr. 6—7/1963.

[26] A. G. Kovalev, V. M. Miasișcev, *Particularitățile psihice ale omului*, vol. II. *Aptitudinile*, Editura Didactică și Pedagogică, Buc., 1963, p. 71.

Scanned with OKEN Scanner

În legătură cu raportul activ muncă-practică-creaţie, se impun unele concluzii.

1. Există o distincţie între crearea de valori materiale şi crearea de valori spirituale. În primul caz, are loc prelucrarea, transformarea *nemijlocită* a unor obiecte (însuşiri, relaţii, procese) materiale. Cel mai vast teren de creaţie culturală îl constituie, din acest punct de vedere, însăşi producţia materială de bunuri necesare traiului, precum şi activitatea practică de reorganizare, de prefacere a relaţiilor sociale dintre oameni. Nu orice act sau detaliu de muncă în producţie, nu orice fapt sau acţiune socială este generatoare de valori, ci numai anumite momente ale acestora în care apare noul, precum şi *rezultanta novatoare*, curba suitoare a procesului de muncă productivă sau activitate social-politică.

Rezultatele culturale directe ale acestui uriaş efort de creaţie căruia i se dăruieşte majoritatea zdrobitoare a omenirii sînt valorile *materiale* (latura materială a culturii), de la cea mai simplă unealtă de lucru a omului primitiv pînă la cele mai moderne uzine automatizate, precum şi diferite modele, forme de organizare a vieţii sociale. În al doilea caz, al valorilor spirituale, creaţia culturală înseamnă o operaţie de prelucrare ideală, de elaborare mentală a unor noţiuni, teorii ştiinţifice sau imagini artistice. Actul creator de cultură este legat de realitate în chip mijlocit, prin intermediul conştiinţei oamenilor care-şi însuşesc valorile spirituale respective. Capacitatea de penetraţie a acestor valori este de ordin ideal, dar prin folosirea lor în activitatea practică transformatoare ele dobîndesc şi o forţă materială.

2. Distincţia de mai sus este relativă deoarece în orice proces de creaţie culturală idealul şi materialul se presupun reciproc, se implică cu necesitate. Chiar confecţionarea celei mai simple unelte presupune cunoaşterea materială a unor însuşiri sau proprietăţi ale obiectului supus prelucrării fizice directe. Tocmai această reflectare ideală face posibil ca omul să-şi figureze *ideal* un lucru înainte de a-l construi *realmente* din datele realităţii. Sînt binecunoscute cuvintele lui Marx în această privinţă: „Ceea ce distinge însă din capul locului pe cel mai prost arhitect de albina cea mai perfectă este faptul că el a construit celula în capul său, înainte de a o construni din ceară[27]. La sfîrşitul procesului de producţie apare un rezultat, care încă la începutul acestui proces exista în *mod ideal*, în *închipuirea muncitorului;* el îşi *realizează* totodată în elementul material *scopul său*, pe care-l cunoaşte, care determină ca o lege felul activităţii sale şi căruia el trebuie să-i subordoneze voinţa sa"[28]. Iată deci cîte elemente ideale intervin chiar şi în cel mai material proces de creaţie culturală.

3. Scindarea societăţii în clase antagoniste, diviziunea socială a muncii, corespunzătoare acestei schimbări şi, în primul rînd, contradicţia dintre munca fizică şi munca intelectuală au determinat o ruptură între elementele materiale şi cele

[27] Unii autori consideră că şi cuiburile păsărilor trebuie apreciate drept obiecte de artă. Este fals. Nu e posibilă creaţia culturală fără raţiune. Nici construcţiile actuale ale animalelor, nici „operele" maimuţelor „pictori" nu fac parte din sfera culturii care nu se poate construi în afara practicii social-istorice şi în absenţa unei raţiuni cunoscătoare şi organizatoare a elementelor cu care operează.

[28] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ediţia a II-a, Buc., 1948, p. 186.

Scanned with OKEN Scanner

ideale ale creației culturale, în sensul dezvoltării lor extrem de inegale și contradictorii, a polarizării lor în funcție de polarizarea de clasă a societății.

Această ruptură nu este niciodată totală. Ar fi o eroare să asimilăm pur și simplu ruptura dintre munca fizică și cea intelectuală cu scindarea produsă în corpul unitar al culturii.

Elementele spirituale ale culturii s-au dezvoltat în ultimă analiză în dependență de dezvoltarea culturii materiale, iar tezaurul cultural al umanității a rezistat timpului și s-a transmis din generație în generație, tocmai datorită faptului că aceste elemente alcătuiesc o construcție solidă și armonioasă din care nu putem desprinde și hipostazia arbitrar vreuna din laturi.

Filozofia marxistă a culturii susține că criteriile de apreciere a oricărei personalități creatoare, din orice domeniu al culturii, trebuie să țină seama atît de aspectul social-material al activității sale (ca origine, semnificație, finalitate), cît și de încărcătura sa subiectivă, intelectual-emoțională, gradul de pricepere și iscusință, aptitudini novatoare.

Maxim Gorki spunea că sensul vieții îl vede în creație, iar creația nu are margine. Într-adevăr, precum viața însăși este inepuizabilă în complexitatea și desfășurarea sa dinamică, tot atît de inepuizabilă se dovedește a fi capacitatea de cunoaștere și transformare a conștiinței umane. Facultățile subiective de creație se dispun într-o gamă nesfîrșită în peisajul uman, prin gradul și natura înzestrării, prin forța gîndirii logice capabile să surprindă conținutul, devenirea lucrurilor sau imaginației plăsmuitoare, capabilă de a potența în fapte sau tipuri individuale. Indiferent de specificul său care ține atît de *obiectul* creației cît și de *originalitatea creatorului,* orice act creator se caracterizează printr-o serie de trăsături comune.

ATITUDINEA ACTIVĂ ȘI INOVATOARE – PREMISĂ NECESARĂ A ACTULUI CREATOR DE CULTURĂ

O primă trăsătură distinctivă definitorie a actului creator o constituie *atitudinea activă față de viață,* respectiv față de faptele supuse travaliului cultural (cunoaștere, interpretare, cristalizare rațională sau imagistică), selecția și prelucrarea lor în funcție de criteriile adoptate (după cum este vorba de creația științifică, tehnică, literară, plastică, muzicală).

Atitudinea activă caracterizează, în general, relația omului (ca *subiect*) cu realitatea (ca *obiect* al cunoașterii), dar ea este cu atît mai pregnantă atunci cînd se încearcă a fixa ceva din dinamica vieții în valori culturale. Vorbind despre obiectul artei, în speță al tragediei, Aristotel acordă o atenție deosebită tocmai faptelor, *acțiunii* în cuprinsul căreia se formează diferite stări sufletești, anumite vicii sau virtuți morale, o anumită psihologie — ca obiecte nemijlocite ale reflectării (imitării, după terminologia lui Aristotel) artistice... „căci acțiunile hotărăsc fericirea ori nefericirea oamenilor"[29].

Într-o măsură mai mare sau mai mică, acest adevăr este valabil și pentru alte forme de activitate a omului. Deci principiul activ al raportării la realitate în creația culturală decurge din însăși natura obiectivă a acesteia din urmă.

[29] Aristotel, *Poetica,* 1450 a, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

Asemenea atitudini implică nesfîrşite diferenţieri, căci variază atît obiectul specific cît şi subiectul creator — indiferent sub ce formă s-ar realiza — ea este o condiţie elementară, obligatorie a actului creator. Oricît de înzestrat ar fi cineva, de oricîte disponibilităţi lăuntrice ar dispune, nu va făuri nimic în ordinea valorilor culturale printr-o atitudine pur pasivă şi contemplativă faţă de viaţă. Este cazul tuturor acelor „oameni de prisos", „uriaşi în gîndire, pigmei în acţiune" cum îi numea Herzen simbolizaţi de un Evghenii Oneghin, Peciorin, Rudin, culminînd cu Oblomov. Sînt personaje ce păreau a avea un bogat fond sufletesc, erau generoşi, capabili de simţăminte frumoase şi chiar de unele atitudini protestatare. Toate acestea s-au spulberat însă fără nici un folos pentru omenire. Li s-a opus forţa distructivă a unei lumi bazată pe silnicie şi nedreptate, pe egoism şi cupiditate, în care prostia, meschinăria şi stupiditatea, indiferent sub ce mască ar fi apărut, înăbuşeau elanurile generoase care nu erau dublate de energia creatoare, de o atitudine activă şi curajoasă în faţa vieţii, orientată spre scopuri înălţătoare. „Atît Oneghin cît şi Peciorin — spunea I. A. Goncearov — s-au dovedit a fi incapabili de acţiune de un rol activ, deşi ambii înţelegeau vag că totul în jurul lor s-a ofilit. Erau chiar «mînioşi» simţeau că-i cuprinde «sila» şi rătăceau ca nişte umbre pradă «lenii» şi «*splen*-ului». Dar disprețuind goliciunea vieţii, trîndăvia boierească, ei îi plăteau obolul şi nu se gîndeau nici să fugă de ea pentru totdeauna"[30].

O contribuţie relevantă aduce în analiza acestei probleme Paul Winter care observă în mod just că atît munca intelectuală, cît şi cea fizică, atît purtătorii noilor idei cît şi cei ce le aplică aparţin tipului creator. Activitatea creatoare este activitate de *rezolvare* în chip nou a unor probleme ce se ivesc şi ea presupune o experienţă bogată de muncă. Principalele idei ce se desprind din studiul lui Winter, rezumate de el însuşi, sînt:

1. Nu orice muncă, fie şi intelectuală, are un caracter creator;
2. Criteriul muncii creatoare constă în elaborarea şi rezolvarea unor probleme noi;
3. Atît munca fizică, cît şi munca intelectuală pot avea un caracter creator;
4. Există grade diferite de dezvoltare a muncii creatoare;
5. Munca fizică şi intelectuală creatoare pot avea un caracter individual cît şi unul colectiv[31].

O amplă tratare sociologică a ideii de creaţie, considerată mai ales într-un sens aplicativ şi raportată exclusiv la creaţia tehnică a muncitorilor, găsim într-o cercetare de *sociologia muncii*, efectuată de M. Cernea, M. Micu şi V. Dumitrescu.

În mod justificat se acordă o atenţie deosebită atît *condiţiei obiective*, cît şi *dimensiunii subiective* a actului de c r e a ţ i e t e h n i c ă.

Creaţia tehnică este prin excelenţă un proces în care individualul şi socialul se îmbină armonios. Iniţiativa spontană, personală a muncitorilor joacă şi aici un rol important, ca în orice activitate creatoare, dar, cum observă autorii lucră-

[30] I. A. G o n c e a r o v, *Opere*, vol. VIII, Edit. pentru literatură universală, Bucureşti, 1967, p. 14.

[31] P a u l W i n t e r, *Das Verhältnis von geistiger und Körperlicher. Arbiet zur Schöpferischen Arbeit*, în „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", nr. 11/1962, p. 1448.

Scanned with OKEN Scanner

rii pe baza datelor obținute în investigațiile de teren, o pondere cu totul aparte o are — și mai ales ar trebui s-o aibă — climatul social și organizatoric favorabil, acțiunea pozitivă, stimulatorie a unor factori educativi de partid și obștești; „stimularea inovatorilor este însă importantă nu numai ca acordare publică a satisfacției morale... ci și ca promovare a unor *modele de comportament*, ca acreditare și valorificare a acestui model în ochii colectivității"[32]. Mai mult decît în alte domenii, reacția spontană creatoare, nu poate să apară decît ca expresie a unor factori sociali esențiali. Căci acolo unde asemenea factori nu se manifestă activ, scade procentul de creativitate și nivelul acesteia, mulți inovatori se pierd „din mers", nu se asigură deci continuitatea necesară oricărei munci creatoare. De aceea este foarte important nu numai a spori numărul inovatorilor dar și a menține și chiar a dezvolta creativitatea inovatorilor existenți. Mai ales că, așa cum se constată în lucrarea citată, „coeficientul de menținere a creativității este relativ scăzut"[33]. Activitatea creatoare este examinată și în funcție de conținutul muncii, de caracterul meseriei, de pregătirea profesională, de perspectivele pe care le deschide progresul tehnic și efectele automatizării asupra conținutului muncii.

În ceea ce privește condiția subiectivă a activității inovatoare, printre calitățile necesare relevate de înșiși muncitorii chestionați, se numără atît însușiri profesionale (înaltă calificare, experiență îndelungată în muncă), cît și însușiri morale sau intelectuale (imaginație, talent tehnic, ambiție). Pe primul plan se situează, firește, calitățile profesionale; dar interesant de remarcat este faptul că muncitorii înșiși — și *încă într-o proporție considerabilă* —, apreciază *imaginația* ca o însușire subiectivă necesară pentru o atitudine novatoare în activitatea de producție.

Imaginația are într-adevăr un foarte important rol în orice act creator; ea rezidă „în capacitatea *de a asocia* cunoștințe diferite și experiențe trecute felurite, spre a le utiliza în situații inedite și a găsi soluții noi; ea se exprimă în capacitatea mai dezvoltată *de a-și reprezenta* mental soluții posibile — înainte de realizarea lor practică"[34].

Nu lipsește în motivațiile activității inovatoare nici talentul, ca pîrghie a activității novatoare; dar acesta nu e pus pe primul plan deoarece numai pe temeiul altor însușiri — și de fapt ca o rezultantă sintetică a lor — talentul tehnic poate avea un sens pozitiv, o funcție realmente creatoare.

Motivația activității inovatorilor nu se reduce însă la însușirile de ordin subiectiv menționate. Structura motivațională presupune o mai deplină cunoaștere a *subiectului* activității novatoare, desfășurînd un evantai mult mai larg de motivații: motive personale, motive reflectînd necesități și obiective de interes general, cele legate de preocupări individuale sau de țeluri personale rezultate din îndemnul cabinetului tehnic etc. Rezumînd, este vorba de motivații *economice*, *profesionale* și *morale*. „Analiza motivației activității novatoare dă un plus de

[32] Mihail Cernea, Maria Micu, Victoria Dumitrescu, *Mișcarea inovatorilor. Studiu sociologic*, Editura Politică, București, 1967, p. 315.
[33] *Ibidem*, p. 262.
[34] *Ibidem*, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

înțelegere a *personalității* inovatorilor înșiși, a conștiinței lor, a valorilor care ghidează comportamentul novator, a modului în care ei își concep munca, rostul, țelurile. Însușirile — superioare celor medii — de calificare, experiență, profesiune, imaginație, talent etc. puternic caracterizante pentru colectivitatea inovatorilor, nu sînt totuși suficiente pentru a naște inovația dacă nu sînt fecundate de dorința subiectivă de a le pune în valoare în vederea unui mobil sau altul"[35]. Cercetarea sociologică menționată luminează *sensurile* atribuite de grupul inovatorilor străduaniilor sale, deci raportarea conștientă prin motivație subiectivă la țelurile societății globale și aduce o înțelegere mai nuanțată a *mecanismului social* și *individual* al genezei efortului către inovație ca mișcare de masă.

În concluzie, numai atitudinile active novatoare față de lumea înconjurătoare, fie că e vorba de sfera economiei, a politicii, a artei și științei, atitudini caracterizate prin spirit critic și constructiv, pot genera fapte de cultură care să-i ajute pe oameni să cunoască mai bine lumea în care trăiesc și pe ei înșiși, să acționeze eficient în sensul transformării și înfrumusețării sale.

IDEEA ANTICIPATIVĂ CA LEGE ȘI SCOP AL PROCESULUI CREATOR DE CULTURĂ

O altă trăsătură definitorie a creației culturale o constituie orientarea către anumite scopuri — *luminată fiind de o anumită concepție despre lume.*

Creația este resimțită ca o nevoie lăuntrică nu numai de marii săi slujitori, ci și de milioane de anonimi ai unei munci modeste, pe care istoria culturii nu-i înregistrează ca individualități, dar a căror operă nu poate lipsi din panteonul culturii universale. Și chiar dacă nu tuturor le sînt clare legile creației, toți încearcă însă să-și realizeze nevoia pomenită, în lumina unor scopuri mai mult sau mai puțin conștiente. Și aici varietatea este infinită. Scopurile pot să difere prin cantitatea și calitatea cunoașterii pe care o sintetizează, prin capacitatea de cuprindere și captare a unor interese și aspirații umane mai generale sau mai restrînse, prin gradul lor de realism și forța de stimulare și fertilizare a energiilor sociale. Dar prezența lor, cu asemenea atribute, este obligatorie pentru ca să se producă, prin intervenția activă și selectivă a subiectului, metamorfoza culturală a materiei, adică transformarea unor elemente date, în fapte de semnificație umană, culturală.

Scopul și intenționalitatea, specifice tuturor manifestărilor omenești conștiente, sînt cu atît mai pregnant prezente în creația culturală. De la antici, s-a perpetuat chiar tendința antropomorfică de a atribui și naturii însăși asemenea însușiri. Formele preexistente potențial în materie se actualizează sub acțiunea unor energii dirijate — la Giordano Bruno, de exemplu— de sufletul lumii, totdeauna și pretutindeni prezent. Poziție greșită din punctul de vedere al științei moderne, al determinismului materialist, dar un progres ideologic în epocă prin negarea unui Dumnezeu personal *extra* sau *supramundan*. Referitor la activitatea oamenilor, Bruno arată însă pe bună dreptate că nu putem să refuzăm operei

[35] Mihail Cernea, Maria Micu, Victoria Dumitrescu, *op. cit.*, pp. 175—176.

Scanned with OKEN Scanner

umane o intenționalitate atît de generoasă acordată forțelor elementare. Un creator nu execută decît ceea ce a conceput, căci în nici o clipă a muncii sale spiritul nu este absent. Chiar dacă refuză să admită, mîna sa ascultă de inimă, și de intelect[36].

Ideea-concept (idee științifică sau imaginea artistică), care călăuzește actul creator, se formează ea însăși pe temeiul legilor activității reflectorii a subiectului care îmbrățișează atît reflectarea vie, nemijlocită, cît și activitatea analitică și sintetică a conștiinței.

O tratare psihologică a problemei o găsim la E. Fischbein. El vorbește despre imaginile-abstracții care „contribuie la menținerea legăturii dintre țesătura abstractă, conceptuală a gîndirii și inepuizabila bogăție a concretului". După părerea sa, aceste imagini nu se reduc nici la reprezentări, nici la concepte, ci „țin atît de domeniul conceptului, cît și de cel al intuitivului... rămîn impregnate de elemente senzoriale diverse și ne apar ca reprezentări mai mult sau mai puțin schematizate. Numai sub influența rețelei conceptuale, ele se detașează, tinzînd spre idealitatea, puritatea, esențialitatea conceptelor și integrîndu-se în fluxul procesului de gîndire. E. Fischbein arată de asemenea că imaginile-abstracții „reprezintă formațiuni mixte conceptual-intuitive care nu se relevă decît în *dinamica* procesului mintal"[37].

Este o contribuție prețioasă la analiza naturii specifice a unora dintre cele mai interesante și inedite elemente de gîndire. Ele pot fi examinate pentru a dezvălui mai profund *mecanismul reflectoriu* al gîndirii, funcția sa cognitivă, dar și din unghiul de vedere al *funcției sale creatoare*, constructive. Sînt laturi inseparabile, dar prima se referă la *mișcarea de la obiect la subiect* și are ca rezultat cunoștințe mai mult sau mai puțin adecvate despre lucruri, a doua exprimă *mișcarea de la subiect la obiect* și se finalizează prin creație, în universul valorilor culturale. Pe noi ne interesează tocmai acest aspect al problemei. Căci, așa cum subliniază Fischbein, „imaginile-abstracții fac parte integrantă din procesul gîndirii creatoare, ele fac parte din substanța însăși a experimentului mintal... Esențial este faptul că gîndirea creatoare, constructivă, nu se poate dispensa de aceste imagini-abstracții, special adaptate prin procesul de conceptualizare la care au fost supuse pentru a se integra organic, într-un proces ideal"[38].

[36] Paul Henri Michel citează exemplul unui pictor sienez mai puțin cunoscut, Pacchiaretto, atașat de vechi formule, de regulile unei lumi bigote, anacronică, care satisface comenzile unei clientele retrograde ca și el, indiferent față de exemplele celor mai mari artiști ai vremii. Cu toate acestea presiunea ideologică-artistică înnoitoare a timpului era atît de puternică încît fecioarele pictate de el vădesc că, dacă mîna rămîne fidelă, spiritul nu mai ascultă de canoane consacrate, atitudinea artistului se schimbă. Ceea ce dovedește că înnoirea creației, sub impulsul unor noi comandamente spirituale-ideologice se face simțită în primul rînd la nivelul ideii artistice, a scopului, și numai în funcție de aceasta în maniera tehnică de execuție. Este o idee pe care o exprimă limpede Michelangelo într-unul din sonetele sale: „Artistul mare nici un gînd nu-și pune /În marmură și ea să nu-i răspundă; /Cu prisosință poate s-o pătrundă,/ Doar mîna care minții se supune" (Michelangelo, *Sonete*, în românește de C. D. Zeletin, E.L.U., Buc., 1964, p. 57).

[37] E. Fischbein, *Conceptele figurale*, Editura Academiei, 1963, pp. 116, 119.

[38] *Ibidem*, p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

Am numit aceste imagini idei-concepte tocmai pentru a sublinia funcţia lor mental-anticipativă, premisă subiectivă a creaţiei culturale, fără a nega însă prin aceasta natura lor ideală, intuitiv-intelectivă, încărcătura lor intuitiv-afectivă.

Este adevărat că constituirea ideii concept în cazul creaţiei ştiinţifice se face mai ales printr-o dezmembrare a obiectului în părţile componente, dispunerea lor într-o ordine logică şi recompunerea întregului din părţile dezmembrate, pe cînd specificul ideii artistice constă din integritatea vie a obiectului, reprezentarea sa concret-senzorială; dar şi într-un caz şi în celălalt ideea are un rol anticipativ şi totodată finalizator în actul de creaţie, apare ca impuls şi scop al activităţii omeneşti în genere.

Mijloacele folosite pentru realizarea scopurilor, modalităţile de expresie adoptate nu sînt indiferente actului creator şi exterioare acestuia. Cu condiţia să fie subordonate unei idei, unui scop care sintetizează gînduri, aspiraţii, emoţii omeneşti. Priceperea de a mînui noţiuni abstracte, construind cu ele tot felul de raţionamente concrete (sau numai aparent concrete) din punct de vedere logic, ca şi iscusinţa de a îmbina culori şi sunete, de a avea un „stil" frumos, sau de a mînui instrumente de cioplit în lemn, piatră, marmură etc., toate acestea devin un travaliu steril, o măcinare în gol sau cel mult un simplu meşteşug, nu lipsit adesea de virtuozitate formală, dacă nu exprimă adevărul vieţii, o concordanţă a obiectivului şi subiectivului, dacă nu întruchipează în forme adecvate un conţinut de idei, o aspiraţie umană. Perenitatea marilor opere de cultură este dată nu numai şi nu în primul rînd de măiestria formală a execuţiei lor, ci de noblеţea idealului care le-a inspirat, de bogăţia de experienţă umană sintetizată în ele, de valoarea de cunoaştere a concepţiei ştiinţifice sau a imaginii artistice care le sînt proprii.

Primatul conţinutului asupra formei este corelat în actul de creaţie cu primatul calităţii asupra cantităţii. Oricît ar fi de înzestrat, chiar genial, un creator este totuşi un om ale cărui posibilităţi de cunoaştere a lumii şi de trăire subiectivă a unor experienţe omeneşti (atunci cînd este un om de artă) sînt limitate. Productivitatea creatoare diferă şi după *specificul obiectiv* al creaţiei (determinat de însuşi *obiectul* actului creator) şi după *„ritmul intern al activităţii creatoare"* (condiţionat de particularităţile subiective ale personalităţii respective). Atunci cînd acest ritm este forţat de anumite constrîngeri externe se obţine o creştere artificială a productivităţii pe planul cantităţii, în dauna calităţii operelor produse, care poate să ducă la coborîrea actului creator pînă la combinaţii abile de idei superficiale, nedemonstrate, la simplu meşteşug. O asemenea cale se soldează nu o dată prin pulverizare sau chiar epuizarea totală a facultăţilor creatoare. De aceea, fără a exclude viziunea statistică a fenomenului cultural şi criteriile cantitative, istoria şi teoria culturii operează mai ales cu criteriile calităţii, iar acest lucru e cu atît mai valabil atunci cînd e vorba de a aprecia creaţia însăşi ca focar al procesului cultural sau anumite individualităţi creatoare.

În legătură cu aceasta se ridică şi problema *originalităţii*, a rolului *inovaţiei* în creaţia culturală. Căci a respinge ideea mistică a creaţiei din nimic nu înseamnă a respinge ideea *noului* în creaţie. Noul nu se opune tradiţiei în bloc, ci vechiului din cadrul acesteia.

Scanned with OKEN Scanner

În aceste pagini este vorba mereu de *ideea* de *creaţie culturală*, de ceea ce este comun tuturor actelor de creaţie, nu doar celor artistice, chiar dacă predomină referinţele la domeniul artei. Brand Blanshard ne oferă în această privinţă unele contribuţii ce merită a fi reţinute. Conceptul de la care pleacă spre a explica ce este *invenţia* şi *descoperirea* (elemente ale actului creator) este *reflecţia* — mişcarea spre autodesăvîrşire a unui sistem imperfect de idei. Primul demers al gîndirii este de a specifica problema (provocarea) care, asociată cu o nevoie teoretică sau practică, a generat mişcarea. Al doilea demers este de a lărgi baza pe care se poate întemeia sugestia şi se poate înfăptui saltul spre imperiul noutăţii. Al treilea demers îl constituie tocmai saltul spre nou şi este cel mai interesant şi dramatic. „Acest demers poate fi numit cu egală îndreptăţire *invenţie* şi *descoperire* şi este esenţialmente acelaşi în artă ca şi în ştiinţă. Omul de ştiinţă care descoperă o nouă lege a gîndit în mod creator exact la fel cum gîndeşte romancierul, iar romancierul care zugrăveşte dezvoltarea caracterului a descoperit ceva întocmai ca şi un original om de ştiinţă“[39].

În ceea ce priveşte originalitatea muncii ştiinţifice — constată acelaşi autor — este mîhnitor să constatăm că o asemenea muncă e discreditată atunci cînd e comparată cu „scrierea creatoare“ a unui povestitor de-a doua mînă, ca şi cum Faraday a fost un savant mare, dar lipsit de o inexplicabilă „inspiraţie divină“. Este o poziţie absurdă. Gîndirea lui Faraday este profund creatoare deoarece într-un anumit domeniu al naturii imaginaţia şi cunoaşterea sa au pătruns dincolo de ceea ce oamenii obţinuseră pînă atunci. Invenţia nu este în esenţă diferită în ştiinţă şi artă. „Artistul descoperă atunci cînd creează, omul de ştiinţă creează atunci cînd descoperă“[40].

Philippe Garique vorbeşte chiar despre un conflict, intrinsec vieţii umane aflate în schimbare perpetuă, care se manifestă şi în domeniul valorilor: între valorile unei generaţii şi cu atît mai mult în succesiunea generaţiilor. „Prima trăsătură comună a tuturor valorilor este că există o rezistenţă particulară a spiritului de a le abandona atunci cînd au fost acceptate. A doua este că spiritul a rezistat totdeauna noului; noi putem admite noul fără a-l înţelege totdeauna, dar este dificil ca cel ce-l admite să gîndească valorile în funcţie de nou“.[41]

Nu putem nega existenţa unui asemenea conflict, dar Ph. Garique îl priveşte unilateral, ca rezistenţă a spiritului faţă de nou şi dorinţă de a conserva valorile consacrate. Există însă şi o irezistibilă tentaţie spre nou, o dorinţă permanentă de depăşire, care nu se realizează simplu, linear, ci întîmpină tot felul de obstacole şi rezistenţe.

Fie că este vorba de o creştere cantitativă sau de *mici acumulări calitative*, fie că avem în vedere *mari salturi calitative*, noul este totdeauna pe planul istoriei culturii o expresie a originalităţii. Este aproape un truism că simpla acumulare de date şi cunoştinţe, erudiţia seacă, ca şi repetarea la nesfîrşit a unor idei cunoscute, simpla lopătare într-un ocean de fraze generale nu înseamnă creaţie

[39] Brand Blanshard, *The Nature of Thought*, volume two, George Allen and Union L.T.D., London, 1964, p. 98.

[40] *Ibidem*, p. 99.

[41] Philippe Garique, *Les changements sociaux et les valeurs culturelles* (comunicare prezentată cu ocazia zilelor de constituire a „Asociaţiei internaţionale a sociologilor de limbă franceză“), în „Revue de l'Institut de Sociologie“, nr. 1/1959, p. 41.

Scanned with OKEN Scanner

culturală, respectiv ştiinţifică. Tot astfel în artă, pastişa se situează la un nivel subcultural. Creaţia culturală este deci prin excelenţă *pozitiv-afirmativă* în dezvoltarea istorică progresivă a umanităţii; ea implică noul sub cele mai diverse forme construirea unui nou edificiu, cu soluţii arhitectonice noi, corespunzătoare funcţiilor sale constructive, utilitare şi estetice, fixarea în noţiuni, raţionamente, legi sau ipoteze ştiinţifice a descoperirii unor însuşiri sau relaţii necunoscute anterior ale lumii reale, dezvăluirea în imagini artistice pregnante a unor zone noi de viaţă sufletească. Originalitatea nu înseamnă ruptură cu tradiţia culturală, ignorarea achiziţiilor deja dobîndite ale spiritului uman. În anumite domenii este posibilă desigur descoperirea unor fapte cu totul noi (de pildă, în medicină sau geografie), dar asemenea descoperiri pot deveni fapte de cultură, realizîndu-se un progres real al cunoaşterii, cu condiţia necesară a desfăşurării unei munci ştiinţifice explicative care presupune, între altele, raportarea faptelor respective la altele deja cunoscute, similare sau opuse, integrarea lor într-un sistem de legi şi concepte. Astfel, pentru ca o descoperire să fie punctul de plecare a unei cuceriri cu adevărat noi, raportarea la tradiţie (în sensul a ceea ce a fost deja stabilit şi consolidat) este obligatorie. După primele ere de primitivitate a speciei umane, ogorul culturii nu poate fi niciodată un teren cu totul virgin.

Raportată necesar la tradiţie, creaţia nu poate fi însă sclava acesteia, căci atunci este lipsită de originalitate, se autodesfiinţează ca creaţie. Noul izvorăşte dintr-o evoluţie anterioară dar înseamnă totodată depăşirea acesteia. Genialitatea însăşi nu este un atribut misterios, al unor fiinţe umane, ci expresia cea mai înaltă a capacităţii de a crea noul, de autodepăşire, ceea ce implică o mare bogăţie şi profunzime de idei, o capacitate de simţire superioară, o înaltă perfecţiune şi măiestrie în efectuarea unei anumite activităţi, precum şi o înaltă semnificaţie social-istorică a valorilor create. „Înţeleg prin *geniu* înzestrarea spirituală care permite creatorului de cultură soluţii originale şi fecunde. purtătoare de germeni a unor creaţii noi, într-un domeniu de mare însemnătate socială“ — spune Tudor Vianu în *Istoria ideii de geniu* (*Postume*, p. 7).

În artă problema originalităţii se pune şi în raport cu distincţia dintre *imitaţie* (*mimesis*) şi *creaţia propriu-zisă* (*poesis*). O asemenea distincţie tranşantă nu poate fi menţinută, ea fiind contrarie celor mai elementare experienţe de muncă creatoare. Nu există *creaţie pură* care să nu imite nimic, iar o *imitaţie pură*, în măsura în care putem admite aşa ceva, excluzînd orice contribuţie nouă, originală, nu intră în discuţie, fiind în afara culturii. Faptul că, de pildă, modalităţile realiste sînt mai ataşate de real, imitaţia naturii părînd mai evidentă, în timp ce modalităţile simbolice ne apar mai detaşate de real, mai esenţializate, nu pot constitui criterii ale distincţiei de mai sus deoarece, indiferent de modalitatea aleasă, orice operă autentică este o *reflectare*, o reproducere a realului (şi în acest sens e „imitare“), dar nu o reproducere copie ci una selectată, esenţializată, transfigurată în lumina unei idei artistice (şi în această măsură este creaţie).

Conformitatea cu realul nu este (şi nu trebuie să fie) una exterioară, fenomenală, ci una de esenţă; căci nu numai în noţiuni, judecăţi, categorii, dar şi în imagini tipice noi exprimăm logica lăuntrică a vieţii şi nu fenomene de suprafaţă, insignifiante şi fără relief. Frumuseţea exterioară nu este pur şi simplu copiată, fotografiată în frumuseţea artistică, ci ea trece prin sensibilitatea artis-

Scanned with OKEN Scanner

tului, se încarcă emoţional prin trăirile subiective ale personalităţii sale înainte de a deveni imagine artistică integrată raţional în arhitectura operei de artă.

Raportul dintre imitaţie şi creaţie este deci relativ şi el depinde, între altele, şi de gradul de maturitate a artistului sau savantului, de talentul sau vocaţia sa. O personalitate nu-şi dezvăluie deodată măsura întreagă a virtualităţii sale creatoare, ci parcurge, de cele mai multe ori, un drum greu, chinuitor, pînă cînd conceptul operei (sau operelor) sale devine un *model personal,* construit pe temeiul lumii obiective dar aparţinînd totodată lumii interioare, universului său spiritual. Referindu-se la Manet, Matisse spunea că „un mare artist este cel ce găseşte semne personale şi durabile pentru a exprima obiectul viziunii sale"[42].

Chiar atunci cînd *modelul* creaţiei este un obiect fizic, existent ca atare, opera mîinii nu este doar imitaţie, deoarece ea este simultan, într-o măsură mai mare sau mai mică, o operă a spiritului iar modelul spiritului nu se află numai în natură ci şi în sine însuşi. A descoperi în sine modelul ideal al operei nu înseamnă creaţie *ex nihilo* pentru că aceasta este raportat la modele exterioare, are o valoare reflectorie, iar propria sa substanţă internă alcătuită din idei şi simţăminte, din reprezentări şi afecte, trebuie să fie explorată pentru a-i descoperi frumuseţea într-o manieră analogă aceleia a sculptorului care degajă liniile şi formele frumoase ale unui bloc de marmoră pentru a ajunge la statuie. Analogia a fost sesizată încă de Plotin, iar P. H. Michel scrie în mod just: „Aşa cum din blocul de marmoră mîna degajă o figură, tot astfel intelectul «poetic» (adică activ, creator) degajă «conceptul» din masa de gîndiri difuze care cuprinde totul. Naşterea conceptului nu este altceva decît trecerea de la conştiinţa obscură a virtualităţii multiple la conştiinţa clară a uneia dintre ele"[43].

UNITATEA DIALECTICĂ A MOMENTELOR ACTULUI CREATOR

Înţelesul dialectic al conceptului de creaţie se opune separării şi hipostazierii metafizice a elementelor (sau momentelor) sale componente. Vorbind despre etapele pe care le parcurge o operă de construcţie de la ideile anticipative, întruchipate în schiţe, proiecte sau machete — care prefigurează, folosindu-se de concepte figurative, imagini plastice, formule ştiinţifice, viitoarea construcţie —, pînă la realizarea *în fapt* a acesteia şi finisarea în toate detaliile şi particularităţile sale, se face uneori distincţie între ceea ce se numeşte *munca de creaţie* şi cea de *execuţie tehnică.* În aceşti termeni făcută, distincţia este falsă. Combătînd opoziţia mecanică dintre aceste elemente, Kovalev şi Miasişcev scriu:

[42] Citat de Paul Henri Michel, *op. cit.*, pp. 46—47. În acelaşi fel se pronunţă şi George Munteanu: „În poezie, a transfigura înseamnă a *figura lumea din nou,* pe baza unei cunoaşteri deosebite de cea empirică şi de cea ştiinţifică sau filozofică". El consideră că, într-o perspectivă antropologică, făuritorul de opere critice este un al treilea tip uman, în raport cu *homo faber* şi *homo sapiens* la care precumpănesc *fapta civilizatoare* şi *reflecţia (Poezie şi transfigurare,* „Contemporanul", nr. 7/1966). Ultima idee mi se pare însă de neacceptat deoarece toate tipurile umane posibile nu sînt decît variante, structurate fiecare în funcţie de o anumită valoare centrală, a lui homo sapiens.

[43] *Ibidem,* p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

„În realitate însă, în orice activitate, elementele de creaţie şi cele de execuţie constituie o unitate. Profesionalizarea poate să cultive, să hipostazieze, să perfecţioneze un aspect sau altul al activităţii, dar orice activitate conţine elementele automatismului şi ale creaţiei"[44].

O asemenea formulare plăteşte însă, după părerea mea, un tribut concepţiei pe care o combate. Este adevărat că orice activitate conţine elemente de creaţie şi elemente de automatism dar acestea din urmă nu se identifică, aşa cum pare să rezulte din distincţia făcută, cu execuţia unei lucrări, a unei opere. O unitate există, dar nu între creaţie şi execuţie ci între momentele constitutive ale unei opere creatoare pe tot cuprinsul său. Este de asemenea adevărat că în faza de proiectare a unei lucrări elementele creatoare au o pondere mai mare, există un cîmp mai vast de manifestare a spiritului inventiv şi creator (ceea ce nu exclude cu totul elementele de automatism, de pildă într-o serie de calcule), pe cînd în faza de execuţie intervin mai multe automatisme, prin aplicarea unui număr mai mare de modele sau tipare anterior elaborate. A exclude însă din această a doua fază elementele creatoare, ţine de o concepţie aristocratică asupra muncii, potrivit căreia de atributul creaţiei nu dispune decît munca strict intelectuală, înaltele elaborări ale spiritului.

Firește că problema nu se pune în acelaşi fel pentru un act creator individual şi individualizabil prin modul de exercitare şi opera creată. O carte literară sau ştiinţifică, o operă plastică sau muzicală, transpunerea scenică a unui rol etc. sînt fapte de cultură în constituirea cărora există de asemenea o fază de „proiect", de elaborare mentală a ideii fundamentale şi o alta de materializare, de întruchipare valorică[45]. „Execuţia" este în aceste cazuri în mod atît de evident operă de creaţie încît nimeni nu o contestă[46]. De îndată ce intervine însă în procesul de făurire a unui bun de civilizaţie (un edificiu arhitectonic, un pod, un viaduct etc.) cooperarea mai multor oameni de profesii şi cu pregătiri diferite, o mai amplă îmbinare a muncii fizice cu cea intelectuală precum şi a elemen-

[44] A. G. Kovalev, V. M. Miasişcev, *op. cit.*, pp. 82—83.

[45] Există şi formulări greşite în sensul invers. Arătînd în mod just că în procesul elaborării mentale a unei opere, artistul e obligat adesea să-şi fixeze elementele gata în schiţe şi broşuri, că nu actul schiţării precedă apariţia elementelor ideii artistice, ci stările iniţiale ale acestei idei în curs de constituire preced schiţele, I. Filipiev scrie însă mai departe: *„Elementele ideii artistice fiind reprezentări ideale apar pentru artist ca stimuli şi ca ţel ce preced actul creator propriu-zis* (personificarea artistică)" *(Tvorcestvo i kibernetika,* Izd. Nauka, Moskova, 1964, p. 29).

Dar de ce actul creator se identifică cu rezultanta sa finală, cu personificarea artistică a ideii artistice deja constituită, excluzînd din cuprinsul său tot acel proces de elaborare mentală de fixare plastică şi provizorie care nu are mai puţin un sens creator?

[46] Mai exact, aproape nimeni, de vreme ce problema e dezbătută în studiul citat al lui H. Michel, care formulează idei interesante în această problemă cu privire la creaţia artistică, valabile, după părerea mea, pentru creaţie în genere. Primul timp al actului creator — spune el — este naşterea conceptului, dar creaţia nu se reduce la aceea a conceptului. Execuţia, munca mîinii departe de a se aservi ideii, o modifică, o îmbogăţeşte şi la nevoie o înlătură astfel că rezultatul final cuprinde o parte de neprevăzut. Malraux spunea că, dacă adesea spiritul este cel care cercetează, mîna este aceea care totdeauna găseşte, René Huyghe respinge ceea ce numeşte el „raţionalismul" lui P.H. Michel (= „a executa o operă de artă constă în a realiza în materie un concept"), dar acest raţionalism aparţine tuturor marilor creatori. Distincţia făcută între spirit şi mînă are, firește, mai mult o valoare metaforică decît una teoretică, deoarece în nici una din fazele creaţiei nu acţionează spiritul pur sau mîna fără spirit.

Scanned with OKEN Scanner

telor creatoare cu cele necreatoare, apare tendința de a le reduce pe primele la momente pur intelectuale și de elaborare anticipativă a operelor respective. Ca și cum munca arhitectului ar fi o operă de cultură (deci creație), pe cînd cea a tehnicianului, muncitorului calificat și chiar a inginerului constructor ar fi lipsită de această calitate. Însăși experiența arată că lucrurile nu stau astfel; contribuția fiecăruia diferă prin natura sa (plastică, științifică, tehnică) prin gradul de inventivitate și spirit novator în raport cu pregătirea și talentul fiecăruia, dar toate aceste contribuții au și trebuie să aibă calitatea unor *acte de cultură* pentru ca opera rezultată să fie ea însăși o *mare valoare culturală.*

Problema originalității și unicității, într-adevăr criterii indispensabile ale operei de creație autentică, trebuie pusă și înțeleasă diferențiat, ținînd seama de modalitățile în care ni se comunică unele adevăruri necunoscute. În ceea ce privește elementele necreatoare, de stereotipie, ale muncii, mai numeroase în asemenea lucrări colective de anvergură ca, de altminteri, în fabricarea oricărui produs al industriei moderne, există tendința care în socialism devine o lege a muncii productive, de a-l elibera pe om de povara lor, de a le transmite unor mecanisme automate. Frumusețea geometrică a liniilor și simetriilor, precum și armonia plastică a formelor arhitectonice din cele mai bune proiecte nu s-ar transforma nicidecum în frumusețea reală materializată, a unor construcții cu funcțiuni multiple, satisfăcînd nevoi umane variate, fără un uriaș travaliu creator, fără strădania creatoare la care contribuie oameni cu talente și profesiuni diferite.

UNITATEA DIALECTICĂ A FACULTĂȚILOR CREATOARE SUBIECTIVE

Conlucrarea armonioasă a facultăților creatoare este un alt factor care asigură reușita și frumusețea, unitatea internă a operei de cultură: „Creația, în oricare domeniu al spiritului s-ar manifesta ea, în știință, în literatură, în artele plastice, este o expresie a totalității umane"[47].

Spiritul uman, ca principiu creator de cultură se manifestă unitar în toate funcționările sale. Unii gînditori au operat distincții arbitrare între diverse domenii ale culturii și activității de creație, prin hipostazierea uneia sau alteia din facultățile subiective. Schopenhauer stabilea chiar și procentul de inteligență și voință din activitatea filozofică; Nietzsche susținea prezența constantă și acțiunea hotărîtă a factorului afectiv iar Herzberg afirma înstrăinarea de realitate, de practică a cugetării filozofice pe care o pune în funcție doar de nevoia organică a cunoașterii, de curiozitate. „Această funcționare dezinteresată a inteligenței s-a dezvoltat apoi încetul cu încetul, pînă cînd a creat o nevoie de cunoaștere, fără nici un scop practic"[48].

În realitate, nu există funcționare dezinteresată sau de sine stătătoare a inteligenței în nici un domeniu al activității de creație, căci totdeauna aceasta re-

[47] Eugen Schileru, *Masa rotundă a „Gazetei Literare" cu tema: Etic-estetic: corespondențe,* în „Gazeta literară", nr. 33 din 1966.
[48] Apud P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii,* p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

prezintă conlucrarea mai multor *facultăți sufletești* stimulată de anumite imbolduri, subordonate anumitor scopuri.

Desigur ponderea facultăților sufletești în opera de cultură diferă mult în artă sau știință, în zonele limitrofe (de exemplu, arhitectura), dar prezența și armonia lor se impune în orice activitate creatoare. În activitatea tehnică sau chiar științifică, spre exemplu, predominante sînt luciditatea, raționamentul discursiv, abordarea rațională, uneori *more geometrico*, a lucrurilor. Descoperirea de noi *relații*, noi proprietăți, în funcționalitatea unei mașini sau în descifrarea unui proces tehnologic, descoperirea unor raporturi noi între elementele realității cercetate sau a unor legi necunoscute în mișcarea fenomenelor și formularea pe această bază a unor noi legi teoretice sau ipoteze științifice, elaborarea de noi metode sau teorii fecunde, toate acestea ca și alte activități științifice mai moderate presupun și cer gîndirea logică, raționamentul discursiv, solicită deci cu precădere *latura intelectuală* a cunoașterii și creației. Gîndirea savantului implică concentrare, interes cognitiv, vastitatea orizontului intelectual.

Dar acesta nu înseamnă a exclude elementul *emoțional* din creația științifică. El este prezent în toate etapele sau momentele acestei creații. În primul rînd, este un element al *scopului* după care se călăuzește creația. Scopul exprimă nu numai o idee rațională mai mult sau mai puțin clară, mai mult sau mai puțin elaborată, dar și o *aspirație umană*, o atitudine activă față de realitate, iar aceasta la adevăraților creatori este ceea ce germanii numesc *Weltanschaung*, o atitudine deopotrivă intelectuală și emoțională, exprimînd sintetic setea de cunoaștere și realizare, sentimentul demnității și responsabilității faptelor omenești. Emoția însoțește de asemenea travaliul științific propriu-zis, activitatea de realizare a scopului și cunoaște o expresie pregnantă în momentele de reușită a unor experiențe, de izbîndă a unor explorări, ca să nu mai vorbim de marile descoperiri care au revoluționat știința sau tehnica provocînd o intensă emoție nu numai savanților și tuturor realizatorilor săi dar și unor cercuri mai largi, uneori, mai ales în epoca contemporană, chiar întregii societăți.

Există apoi un factor, am putea să-l numim mixt, intelectiv-emoțional, care nu este doar un simplu însoțitor al actului de creație științifică, ci un instrument al acesteia — *intuiția* —, cu aplicații atît de largi într-o serie de discipline științifice. În legătură cu aceasta există chiar și o anecdotică a istoriei științei, a descoperirilor științifice, care poate fi concludentă pentru rolul pe care-l are intuiția și afectivitatea în creația științifică, excluzînd însă, în înțelegerea sa, orice tălmăcire obscurantist-mistică. Mendeleev a „descoperit" pentru prima dată legea periodicității elemetelor în vis. Poincaré afirmă că a rezolvat sau a înțeles unele probleme teoretice în somn sau în timp ce avea alte preocupări. Toate acestea (și exemplele se pot înmulți) au făcut să capete o largă pondere în reflecțiile contemporane despre mecanismele gîndirii și vieții sufletești așa-numita *psihologie abisală* care explorează zonele subconștiente ale spiritului, funcțiile creatoare ale inconștientului.

În ce privește, anume, intuiția, Bergson are meritul, în ciuda marilor sale erori, de a fi surprins rolul și eficiența ei. Este vorba de o facultate a spiritului care nu se limitează la un simplu contact cu realul, rămînînd exterioară acestuia, ci

Scanned with OKEN Scanner

pătrunde în miezul său printr-un act de trăire şi simpatie. „Numim intuiţie simpatia prin care cineva se transportă în interiorul unui obiect“[49].

Julien Benda îl învinuieşte însă pe drept cuvînt că metoda sa sfîrşeşte în *trăire*, nu parvine la cunoaştere. O spune Bergson însuşi atunci cînd scrie: „regula ştiinţei este aceea propusă de Bacon: a asculta pentru a comanda, dar filozoful nici nu ascultă, nici nu comandă, el încearcă să simpatizeze“[50]. Este o cunoştinţă dezinteresată, în sensul ontologic nu numai etic al cuvîntului, opusă ca ceva superior înţelegerii intelectuale, o cunoştinţă a duratei şi fluctuaţiei cosmice. Ruptă însă de cunoaşterea raţională şi opusă acesteia, intuiţia bergsoniană se condamnă singură la neputinţă şi sterilitate. Ea nu poate fi nici factor de autentică creaţie culturală.

Momente ca cele amintite nu au nimic misterios în ele, dacă nu sînt absolutizate şi puse pe seama unei „iluminări divine“. Pe cale intuitivă se pot descoperi oarecum brusc anumite relaţii esenţiale, anumite fapte cardinale la prima vedere fără nici o legătură cu întregul proces de elaborare ştiinţifică anterioară. În realitate lucrurile stau altfel. Asemenea descoperiri se produc totdeauna pe terenul unei laborioase munci ştiinţifice în care erorile şi înlăturarea lor treptată nu joacă un rol mai mic decît soluţiile parţial valabile, în care condensările din subconştient se dovedesc nu mai puţin importante decît verigile de argumentare logică fixate în conştiinţă. Există desigur un mecanism psiho-fiziologic al creaţiei a cărui analiză nu intră în sarcina prezentei lucrări. Să reţinem însă, pentru ceea ce ne interesează direct, că în vasta şi permanenta sa activitate de cunoaştere, prelucrare şi elaborare, gîndirea umană — mai ales la exponenţii săi cei mai activi şi constructivi — operează, dacă se poate spune astfel, o dublă selecţie: mai întîi în raport cu datele senzoriale ţinînd seama de scara valorică a acestora, iar apoi pe planul elaborării conştiente de la simpla fixare a unor repere de orientare, pînă la travaliul cultural, creaţie de valori culturale. Sînt de fapt două laturi ale unui proces unic dar ceea ce merită a fi subliniat este transpunerea permanentă în subconştient a unor elemente şi impresii, idei, reprezentări, ce nu sînt folosite imediat ca materiale de construcţie şi conştientizarea, activizarea lor în alte activităţi creatoare ale spiritului. Iată de ce subconştientul, într-o viziune ştiinţifică a structurii şi dinamicii subiectivităţii umane, trebuie privit ca un uriaş izvor al ineditului, ca un inepuizabil potenţial al activităţii de creaţie. Fantezia, sau imaginaţia, fără de care nu este posibilă creaţia culturală, reprezintă tocmai acea facultate subiectivă prin intermediul căreia noile percepţii şi reprezentări despre cele mai variate lucruri se raportează şi se asociază cu altele vechi, abstrase din subconştient, în diferite combinaţii în care progresul cunoaşterii, noutatea valorică dobîndesc şi o semnificaţie emoţională, o coloratură afectivă.

Cu atît mai mult în creaţia artistică sînt prezente momentele de aşa-zisă „iluminare bruscă“, de inspiraţie spontană, a căror interpretare a prilejuit atîtea mistificări idealiste. Nu ne aflăm însă cîtuşi de puţin în domeniul iraţionalului, incognoscibilului sau al revelaţiei divine. Se întîmplă adesea ca un artist să pătrundă adînc în investigarea unei teme, să recepţioneze impresii, să desfăşoare

[49] Henry Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 205.
[50] *Ibidem*, p. 158.

Scanned with OKEN Scanner

o uriaşă muncă de organizare şi ierarhizare a acestora în funcţie de anumite criterii, în lumina unui anumit scop. Şi cu toate acestea *saltul calitativ* de la senzorialul nediferenţiat şi ideea abstractă, la *ideea artistică* (reprezentarea vie, concretă care a parcurs treptele de mediere ale raţionalului analitic) anticipativă şi apoi personificată, întîrzie să se producă. Se naşte o stare de tensiune de căutări febrile, se încearcă tot felul de soluţii, respinse însă ca nesatisfăcătoare. Pentru ca deodată, ca din senin, o simplă analogie sau asociaţie întîmplătoare de idei să sugereze, să indice soluţia îndelung căutată. Sînt momente de spontaneitate a creaţiei artistice dar ele nu au nimic misterios în sine, nu sînt străfulgerări în întuneric, ci apar pe un sol bine pregătit, ca rezultat al unui uriaş travaliu de cunoaştere şi reflexivitate conştientă. Desigur că nu orice acumulare de activitate şi impresii duce la un salt calitativ în sensul arătat. Pentru aceasta este necesar talentul. Dar la ce i-ar folosi unui om talentat intuiţia creatoare dacă aceasta s-ar exercita în gol, într-un vid spiritual? Pronunţîndu-se împotriva tezelor idealiste despre creaţie ca „iluminare bruscă", ca un act mistic iraţional inexplicabil pe cale raţională, P. P. Negulescu afirma că imaginaţia creatoare este fertilizată de cugetare, nu este de conceput fără cugetare. Întrebat odată cum a ajuns să descopere legea gravitaţiei universale, Newton a răspuns: gîndindu-mă necontenit la ea[51]. Tot el spune că geniul nu e decît aptitudinea de a avea mai multă răbdare decît alţii.

Toate acestea nu anulează desigur faptul că în literatură şi artă fantezia plăsmuitoare facultatea imaginativă, *latura emoţională* a cunoaşterii şi creaţiei sînt precumpănitoare. Cernîşevski spunea că în ce priveşte talentul poetic, lucrul principal este aşa-numita imaginaţie creatoare, a cărei esenţă constă în capacitatea de a combina impresiile din viaţă, în priceperea de a crea tipicul.

Fixarea esenţialului din realitate (care în acest caz este totdeauna o realitate umană sau o realitate raportată la om) nu se mai face pe calea abstractizării şi generalizării raţionale ci a tipicizării imaginative. Cunoaşterea nu este deci condensată în noţiuni, categorii, legi ştiinţifice ci în imagini artistice. Individualul, prin pregnanţa, expresivitatea şi tipicitatea sa, devine purtător al generalului şi esenţialului dar individualul cu întreaga sa bogăţie de determinări concrete, de detalii caracteristice. De aici rezultă preponderenţa facultăţii imaginative, a capacităţii fabulatorii, într-un cuvînt, a fanteziei în creaţia artistică ceea ce presupune, în primul rînd, o adîncă cunoaştere a vieţii şi a sufletului omenesc.

Există şi în artă (mai ales în anumite specii ale sale) tendinţa spre o maximă esenţializare şi spre conceptualizare, un patos al luciditătii; dar, în general, măiestria creatoare înseamnă în acest domeniu al activităţii spirituale, priceperea de a descoperi esenţialul şi semnificativul în ceea ce pare banal şi nesemnificativ, capacitatea de a surprinde în lucrurile mărunte, obişnuite, ceea ce este nou şi măreţ, ceea ce marchează un moment, o latură, o tendinţă în dialectica lăuntrică a vieţii.

[51] Despre Heine, Lunacearski spunea că este un *artist gînditor*, subliniind astfel rolul deosebit al gîndirii în producţiile sale poetice. „Unitatea dintre gînditor şi artist este la el atît de puternică încît chiar dacă operele sale pot fi clasificate în diferite categorii, aceasta nu slăbeşte înrudirea lor lăuntrică: gîndirea care sclipeşte în operele sale de artă, chiar şi în cele pur lirice, şi strălucirea neobişnuită a imaginilor împreună cu clocotul sentimentelor pe care le întîlneşti în fiecare pagină a lucrărilor sale filozofice, arată că ele aparţin uneia şi aceleiaşi individualităţi" (*Despre literatură*, p. 554).

Scanned with OKEN Scanner

Vorbind despre emoţiile pe care le provoacă în noi opera de artă, Aristotel scria: „Aşadar, frica şi mila pot fi stîrnite de elemente spectaculoase dar ele mai pot lua naştere şi din însăşi înlănţuirea faptelor, lucrul cel mai de valoare şi care este creaţia artistică a unui poet superior. În adevăr subiectul trebuie să fie închegat în aşa fel, încît cel care aude faptele chiar fără să le vadă, să se cutremure şi să se înduioşeze de cele petrecute“[52].

Universul specific al activităţii artistice este mult mai răscolit de furtuni pasionale, zbateri lăuntrice, de drame mici sau mari, de veşnice conflicte sufleteşti, exteriorizate sau consumîndu-se în combustii interne. Iar a surprinde ceva din tumultul acestei lumi pe un plan artistic elevat nu e posibil fără o deosebită măiestrie, care este de neconceput fără imaginaţie şi fantezie, fără a raporta faptele şi conflictele din viaţă la lumea sufletească lăuntrică a creatorului.

Inteligenţa ascuţită pentru a pătrunde în cele mai complexe fenomene ale naturii, în cele mai tainice mişcări ale materiei, dar şi o inimă nobilă pentru a înregistra cu un seismograf marile sau micile cutremure ale sufletului omenesc sînt necesare unui creator de valori culturale menite să fertilizeze ogorul cunoaşterii şi al desăvîrşirii etice.

În cazul creaţiei artistice, atitudinea faţă de realitate este, prin definiţie, activ emoţională, se caracterizează printr-o vie şi fină receptivitate, printr-un ascuţit spirit de observaţie, o bogată sensibilitate. „În adevăr, de vreme ce poeţii sînt plămădiţi la fel cu noi cei care trăiesc pasiunile sînt cei mai convingători, numai cine ştie să sufere, pare cu adevărat sfîşiat de suferinţă şi numai cine ştie să se mînie pare cu adevărat stăpînit de mînie“[53]. Ilya Ehrenburg spunea că ochiul scriitorului poate fi comparat cu razele Röntgen: el pătrunde adînc în interior, permite să vezi parcă prin om, iar M. Gorki, la întrebarea ce l-a determinat să scrie spunea: „Presiunea pe care o exercită asupra mea viaţa de neagră mizerie pe de o parte şi pe de altă parte, faptul că acumulasem atîtea impresii încît nu puteam să nu scriu“[54].

Toate acestea sînt valabile şi pentru acele arte nonfigurative, cum ar fi *dansul* sau *arta decorativă*, cărora li se neagă uneori însuşirea de a fi asimilarea artistică a realităţii. În primul caz este vorba de *organizarea artistică a mişcărilor umane*, dar degajîndu-se apoi de funcţii utilitare; iar arta decorativă reprezintă un anumit gen de organizare estetică a *diferitelor elemente materiale*, care au impresionat sensibilitatea oamenilor prin însuşiri de formă, ordine, simetrie, culoare etc. Ele exprimă o anumită atitudine umană faţă de viaţă, un conţinut spiritual de esenţă populară şi deci nu li se poate nega sensul cognitiv creator. Organizarea estetică a materiei este apreciată pe drept cuvînt ca începutul universal al creaţiei artistice şi se poate spune că fără ea nu există artă.

Cele spuse despre ponderea şi valoarea laturii emoţionale în creaţia artistic-literară nu exclude din cuprinsul acestui tip de creaţie informaţia şi luciditatea ştiinţifică, gîndirea logică discursivă. Şi nu numai în ceea ce priveşte latura sa ideologică, baza estetico-filozofică a actului creator ci în chiar mecanismul acestuia. Facultatea imaginativă, fantezia, nu este pusă să lucreze într-o lume alo-

[52] Aristotel, *Poetica*, 14, 1453 b, p. 70.
[53] *Ibidem*, 17, 1455 a, pp. 55—56.
[54] *Gorki despre literatură*, Cartea Rusă, 1956, p. 270.

Scanned with OKEN Scanner

gică, haotică, lipsită de orice ordine internă ci, dimpotrivă, într-o lume pătrunsă de o logică internă şi gîndită în termeni raţionali. Fără a fi gîndită astfel nu e posibilă o construcţie arhitectonică unitară a operei de artă, organizarea imaginilor artistice într-un sistem inteligibil. „Părerea că actul creator în artă nu are nevoie să fie precedat de o suficientă informare, ci numai de inspiraţie, este în fond greşită, deoarece marii creatori în artă au fost în acelaşi timp şi eruditi"[55].

O dispunere haotică de reprezentări sau o curgere uniformă a imaginilor senzoriale ca un fluviu incolor şi veşnic egal cu sine însuşi, nu este o operă de artă. În grade şi propoziţii diferite, facultatea de raţionare şi relaţionare logică însoţeşte şi pătrunde deci procesul creaţiei artistice pe tot cuprinsul său, în cunoaşterea prealabilă şi înţelegerea domeniului respectiv (al obiectului creaţiei), în actul de plăsmuire a unor imagini artistice bogate în „materia primă" oferită de realitatea supusă transformării artistice, în organizarea acestor imagini în arhitectonica operei de artă, în funcţiile estetică, gnoseologică şi social-educativă ale operei produse.

Oricît s-ar deosebi cele două tipuri de creaţie prin anumite particularităţi specifice, există după cum s-a văzut trăsături comune. Toţi adevăraţii făuritori de cultură dispun de o deosebită capacitate de observaţie (şi autoobservaţie)şi transfigurare subiectivă a realului, sînt înzestraţi cu priceperea de a surprinde elementul nou şi de a descoperi legături între individual şi general, sînt pătrunşi de patosul creaţiei căreia i se dăruiesc cu toată fiinţa lor, cu toată puterea lor de gîndire şi simţire.

[55] Acad. Aurel Avramescu, *Informatică, scientică şi umanism,* în „Viaţa Românească", nr. 5/1967, pp. 133—134.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 8

GENERALIZAREA SOCIALĂ ŞI ASIMILAREA CRITICĂ–MOMENTE CONSTITUTIVE ALE CULTURII

Asimilarea critică şi generalizarea socială a valorilor deja constituite prezintă o mare importanţă în definirea şi înţelegerea conceptului de cultură. Nu este vorba de un proces exterior culturii, ci de unul care face parte integrantă din cuprinsul acesteia. Între notele definitorii ale conceptului de cultură trebuie inclusă deci generalizarea sa critică la scară socială, deoarece, pe de o parte, numai astfel se realizează într-o măsură mai mare sau mai mică virtualităţile umane ale culturii, iar, pe de altă parte, aceasta este singura cale a îmbogăţirii valorilor culturale existente şi a creării unui teren prielnic pentru viitorul progres cultural al umanităţii. Este vorba de acea finalitate umanistă şi populară a culturii la care se referea Tudor Vianu cînd scria: „Dacă din conştiinţa producătorului de cultură ar lipsi reprezentarea mulţimii omeneşti care aşteaptă cuvîntul său şi care este gata să-l urmeze poate că producătorul de cultură n-ar mai găsi în sine energia necesară realizării"[1].

Aşa cum scria strălucitul militant comunist şi om de cultură, care a fost A. Gramsci, a crea o nouă cultură nu înseamnă numai a face în mod individual descoperiri originale, aceasta înseamnă de asemenea şi mai ales a difuza critic adevărurile deja descoperite, a le „socializa" şi a face prin urmare ca ele să devină bază de acţiune, elemente ale coordonării de ordin intelectual şi moral... Dacă o masă de oameni este formată să gîndească într-o manieră coerentă şi unitară realitatea prezentă, este un fapt „filozofic" mult mai important şi original decît descoperirea făcută de un „geniu" filozofic a unui nou adevăr care rămîne patrimoniul unui mic grup de intelectuali[2].

Problema difuzării culturii, a fertilizării conştiinţelor sociale individuale prin realizarea virtualităţilor sale formative, a fuziunii dintre cultură şi principalul factor social al genezei şi înfloririi sale — *poporul*, cuprinde numeroase

[1] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, Ed. Publicon, Bucureşti, 1944, p. 28.
[2] Antonio Gramsci, *Oeuvres choisis*, Edition Sociales, 1959, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

aspecte. Din unghiul de vedere care ne interesează aici, un prim aspect foarte important constă în aceea că principalul *subiect* al procesului cultural îl constituie nu individul singuratic, ci *comunitatea umană* mai mare sau mai mică, determinată social (grupul, clasa, o colectivitate relativ stabilă). Ed. Sapir susține ideea justă că nu există o opoziție reală între conceptul unei culturi a grupului și conceptul unei culturi individuale. Cele două culturi sînt interdependente. De fapt, nu există două concepte ci unul singur, deoarece individul și colectivitatea din care face parte nu sînt entități izolate iar opoziția lor, atunci cînd există, are un caracter istoric, fiind determinată de cauze sociale. Diferențierile sub raportul nivelului și creativității culturale, pe care contradicțiile de clasă le identifică, apar ele însele pe fondul unei comunități de cultură, la constituirea și îmbogățirea căreia participă nu numai indivizi superior înzestrați ci întreaga comunitate. Atît continuitatea mișcării culturale, perpetuarea moștenirii culturale a trecutului, cît și discontinuitatea acestei mișcări, noile creații culturale, dezmint categoric asemenea opoziție arbitrară.

În ceea ce privește primul aspect este de observat că cultura trecutului, în primul rînd cea națională, nu este niciodată acceptată pasiv ci implică o operație selectivă, participarea creatoare nu numai a unor personalități ci a cvasitotalității membrilor culturalizați sau în proces de culturalizare a comunității.

Gradul de asimilare și calitatea criteriilor de selecție și recreare a culturii, sînt determinate de nivelul general de viață și condiția socială a majorității membrilor societății, a oamenilor muncii fizice și intelectuale. Progresul culturii, în general, revoluția culturală, în special, se opune unei perpetuări automate a valorilor standardizate care duce la despersonalizare, la predominarea unor forme impersonale. Asimilarea valorilor reprezintă un moment intrinsec, definitoriu al culturii tocmai pentru că ea presupune prezența unui *subiect colectiv* care participă activ și transformator la acest proces de asimilare, de remodelare și readaptare a valorilor moștenite. Într-o asemenea perspectivă, cultura nu devine o manieră exterioară, un izvor de stereotipie și automatisme ci un *mod de viață* în care valorile își realizează plenar funcția lor moral-formativă, devenind reguli și imperative ale existenței și activității. Fără un asemenea teren social întrețesut și fertilizat prin cultură, puterile spirituale creatoare ale personalităților devin sterile sau au o influență scăzută. Cultura individuală trebuie să crească organic din terenul bogat al unei culturi comune. Cea mai bogată moștenire culturală sărăcește treptat dacă nu e asimilată critic, dacă nu e remodelată și recreată continuu în raport cu noile cerințe ale prezentului (fără a-i denatura cîtuși de puțin esența proprie) și prin participarea unor largi colectivități umane.

Chiar apariția unor opere culturale iconoclaste și vizionare, cum spunea Sapir, ca cele ale lui Anatole France, Nietzsche, Ibsen, Tolstoi, este posibilă numai pe terenul matur și bogat diferențiat sub raport cultural. „Nu e posibilă o asimilare individuală viguroasă și solidă a unui ideal cultural fără terenul unei culturi comune, reale, și nici o asemenea cultură fără energiile transformatoare (creative) ale personalităților robuste și saturate în același timp de valorile culturale ale timpului și locului"[3], fără muncă și strădanii de lungă durată.

[3] Ed. Sapir, *op. cit.*, p. 104.

BIBLIOTECA COMUNALĂ
BOR[illegible] A
RAIONUL [illegible]

Scanned with OKEN Scanner

Cu alte cuvinte, generalizarea socială şi asimilarea valorilor este un moment intern al procesului de constituire şi dezvoltare a culturii deoarece prin aceasta se realizează finalitatea socială a culturii, modelarea şi remodelarea valorilor sale, astfel încît ele se integrează vieţii umane ca forţe înnoitoare, îmbogăţesc cu valenţe noi atît existenţa, modul de trai, cît şi conştiinţa omului, atît manifestările externe ale conştiinţei, comportările, cît şi trăirile interioare, viaţa sa sufletească.

Trebuie să menţionăm aici o idee rodnică a lui Lucian Blaga care vorbea, încă în teza sa de doctorat, despre *valorile virtuale* ale operelor de cultură, despre variabilitatea lor funcţională, care se dezvăluie treptat pe parcursul istoriei. „Cultura unei epoci oarecare e însărcinată cu posibilităţi de neprevăzut. Culturi vechi sau elemente constitutive ale acestora se pot reîmprospăta — *sporindu-şi valoarea* — prin mutaţii funcţionale; în sensul acesta riscăm paradoxul că tradiţia are importanţă reformatorică, că trecutul poate avea o mai mare valoare în viitor decît în trecut, că afinitatea dintre spiritul omenesc şi ideile sale creşte cu timpul[4]".

Mai trebuie adăugat doar că strălucirea culturală a unei epoci depinde atît de ceea ce se creează nou în cîmpul valorilor cît şi de nivelul cognitiv şi axiologic al criteriilor selective cu ajutorul cărora sînt dezvăluite şi actualizate valorile virtuale ale trecutului.

Deci momentul praxiologic al culturii nu se reduce la o latură oarecum cantitativă — răspîndirea culturii în masă. Masele muncitoare reprezintă factorul principal creator de cultură. Pe de o parte, masele creează cultura, sînt *subiect creator* de cultură, iar, pe de altă parte, reprezintă *obiectul* operei de culturalizare[5]. Între cele două aspecte nu există o contradicţie insolubilă decît în condiţiile în care produsele muncii creatoare nu servesc ca instrument al propăşirii materiale şi spirituale a maselor muncitoare ci pentru desfătarea şi huzurul minorităţii exploatatoare. Rămîne oricum un fapt că şi în aceste condiţii vitrege poporul este acela care creează cultura, atît direct (limba, bogăţia spirituală a folclorului, marile legende şi epopei care stau pretutindeni la baza culturii naţionale, progresiste formînd osatura sa, filonul său cel mai preţios), cît şi indirect: fără munca neştiută şi milenii de-a rîndul disprețuită a milioanelor de eroi anonimi care au produs în fond toate minunile civilizaţiei, din cele mai vechi timpuri şi pînă în zilele noastre, nu ar fi fost cu putinţă nici constituirea formelor mai elaborate ale culturii, care presupun un nivel înalt de activitate intelectuală, de dezvoltare artistică şi ştiinţifică.

Rolul constitutiv, formativ al difuzării şi generalizării sociale a culturii se exprimă şi în acţiunea selectivă şi stimulatorie pe care o exercită masele asupra creaţiei culturale. Criteriile fundamentale de ierarhizare şi conservare a valorilor culturale, de perpetuare şi veşnică înnoire a acestora, se elaborează în uriaşul laborator al muncii şi conştiinţei maselor de producători. Socialismul îmbină armonios cele două aspecte. Participarea mereu sporită a oamenilor muncii

[4] Lucian Blaga, *Cultură şi cunoştinţă*, Editura Inst. de arte grafice Ardeal, 1922, p. 36.

[5] Contribuţii interesante în analiza *culturii de masă*, a legilor formării şi dezvoltării sale, a adus C. Potângă în lucrarea sa de doctorat precum şi într-o serie de articole publicate în revista „Ateneu".

Scanned with OKEN Scanner

la crearea unei culturi noi este precedată și însoțită de răspîndirea culturii în mase, de îmbogățirea patrimoniului cultural al poporului cu cele mai elaborate și mai consistente elemente ale culturii științifice și artistice.

În concluzie, integrarea culturii în spiritualitatea socialistă ca împlinire și totodată ca moment al constituirii sale nu se reduce la *difuzare*, privită cantitativ, ci reprezintă o simbioză, o interferență calitativă a două realități. Condiția existențială a omului (modalitatea sa ontică) devine necesarmente și una valorică (modalitate axiologică).

Conceptul asimilării culturale, ca moment praxiologic al culturii, presupune nu numai o societate culturalizată, în sensul răspîndirii unui mare volum de cunoștințe, ci, pe acest temei, fertilizarea spiritului critic și a aptitudinilor creatoare la un număr tot mai mare de membri ai colectivității. Accentul se pune deci atît în ce privește cultura individuală, cît și al celei colective, nu pe latura enciclopedică și cantitativă a procesului cultural ci pe capacitatea sa formativă și stimulativă, pe creativitatea acestui proces care intensifică diferențierea în unitate a personalităților și se opune forțelor de nivelare și standardizare, de uniformizare plată și obositoare a vieții spirituale[6]. Interesează în primul rînd nu *ce* și *cît* cunoaștem, valorificăm din vechea sau noua cultură, ci *cum* o modelăm în conformitate cu necesitățile spirituale ale epocii actuale, ale clasei celei mai înaintate, ale națiunii căreia aparținem precum și ale indivizilor care o compun. De aceea problema nu se pune de a difuza egal și nediferențiat tot ce s-a produs în trecut sau se produce în prezent în domeniul culturii — ceea ce este și imposibil și inutil —, ci de a ne orienta către acele opere și momente de cultură care ne transmit o mai bogată experiență de viață și cunoaștere umană, care răsfrîng destule raze pentru a face să izbucnească lumină și flacără în marea epopee constructivă a prezentului socialist.

[6] Cunoscutul scriitor irlandez Sean O'Casey spunea: „Există cel puțin un lucru ce pare sigur, nu se poate injecta cultura în spirit cum se poate injecta penicilina în corp... Nu se poate considera că un popor este cultivat pentru că posedă cîteva muzee, cîteva galerii de artă și cîteva efigii în piatră, ici colo în cîteva străzi mari. Și nu putem încă să considerăm acest popor ca un popor cultivat datorită cîtorva mari oameni de știință, scriitori, pictori sau compozitori... Se judecă o națiune după ceea ce este în ansamblul său și nu după opera cîtorva indivizi", Sean O' Casey *(La culture, société anonyme*, în „La Nouvelle critique", nr. 153/1964, pp. 64—65).

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A II-A

CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 9

OPINII ŞI CONTROVERSE CU PRIVIRE LA ÎNŢELESUL CONCEPTELOR CULTURĂ ŞI CIVILIZAŢIE

„Civilizaţia cuprinde, pe de o parte orice cunoaştere pozitivă asupra naturii şi omului, pe de altă parte realizarea acestei cunoaşteri în tehnică. Este în acelaşi timp proces de cunoaştere, acumulare obiectivă... Civilizaţia duce la realizarea existenţei umane şi la transformarea mediului exterior prin tehnică".

(RAYMOND ARON)

Cultura şi civilizaţia — iată două concepte atît de strîns înrudite şi interpenetrante încît operaţia de a le distinge este deosebit de dificilă. Unii înţeleg prin cultură exact ceea ce alţii înţeleg prin civilizaţie; unii le apropie pînă la contopire astfel că nici nu mai e nevoie de doi termeni, iar alţii le opun categoric. *La Grande Encyclopédie*, care nu înregistrează termenul cultură decît în sensul său originar de lucrare a pămîntului, despre civilizaţie ne spune că este un termen ce se opune barbariei. Cert este că, deşi des folosit, termenul de civilizaţie nu este de cele mai multe ori clar înţeles şi definit. În timp ce Littré consideră civilizaţia drept „ansamblu de opinii şi moravuri ce rezultă din acţiunea actelor industriale, a religiei, artei şi ştiinţei", pentru Guizot termenul civilizaţiei se referă la diverse stări ale societăţii. „Se poate spune, scrie el, că civilizaţia este ansamblul elementelor unei vieţi sociale organizate, care au asigurat umanităţii preponderenţa sa asupra altor animale şi stăpînirea pămîntului".

În *Dicţionarul Academiei Franceze* termenul de civilizaţie apare începînd cu ediţia din 1835, dar nu cunoaşte o circulaţie prea mare decît în epoca contemporană.

Îndelungata controversă pe care a prilejuit-o şi o prilejuieşte încă tratarea acestor concepte se bazează mai ales pe postulatul metafizic al opoziţiei ireconciliabile dintre cultură şi civilizaţie. Cei mai mulţi autori înţeleg în acest caz prin civilizaţie domeniul culturii materiale. O asemenea opoziţie se bazează de obicei pe confruntarea celor două forme de activitate umană: practic-materială şi teoretic-spirituală.

Larg răspîndită este şi tendinţa de a subordona civilizaţiei toate cuceririle şi bunurile tehnico-materiale, considerate însă într-o perspectivă strict utilitaristă şi hedonistă. De aici ideea de „civilizaţie a plăcerii sau desfătării" care ar trebui perfecţionată, purificată, prin inocularea sa cu o etică şi filozofie creştină ce proclamă cultul nobil al sufletului. Plecînd de la ideea justă că atît cultura cît şi civilizaţia sînt domenii ale activităţii omeneşti, adepţii acestei orientări

Scanned with OKEN Scanner

idealiste afirmă însă că civilizaţia înseamnă numai stăpînire asupra naturii (omul este nevoit să trăiască conform naturii şi nu împotriva ei, iar cultura reprezintă dominaţia de sine, activitatea conform unor principii etice (adesea pe primul plan este ridicat principiul religios), care reglementează universul sufletesc al omului, lumea sa interioară de idei, de simţăminte.

Etimologic, termenul de civilizaţie a derivat din latina clasică unde adjectivul *civilis* şi substantivul *civilitas* exprimă calităţile generale ale cetăţeanului *(civis)*, în relaţiile cu ceilalţi membri şi cetăţeni, îndeosebi trăsături cum ar fi *politeţea, amabilitatea* etc.

Vechii greci şi romani nu stabileau nici un contrast între condiţia omului-cetăţean şi absenţa sau prezenţa progresului material şi intelectual aşa cum se va întîmpla mai tîrziu. După cum se ştie ei identificau propriul lor stadiu de organizare socială cu ceea ce este propriu omului ca atare, considerîndu-se deci un model perfect şi suprem al umanităţii. Contrastul apărea la ei nu între tipul uman pe care-l reprezentau şi anumite elemente ale propriei lor civilizaţii, ci între acest tip şi oameni (sau societăţile) pe care le considerau barbare şi cărora le fixau un statut inferior.

Un istoric contemporan, L. Salvatorelli (*Profilo della storia d'Europa*, Turin, 1951) nota că o dată cu stabilirea lor în locuri definitive, popoarele Greciei, Romei şi Galiei, exprimă caracterele civilizaţiei europene, opuse celei ale Asiei: individualitatea contra colectivismului, libertatea contra despotismului, progresul contra ataraxiei... Opinia predominantă este că cei mai mari reprezentanţi ai culturii greceşti şi ai culturii romane sesizează, deşi în anumite limite, valoarea morală şi politică a propriei lor civilizaţii, definită orgolios ca superioară celei a Barbarilor[1].

Nimeni nu va nega valoarea deosebită, contribuţiile specifice originale ale civilizaţiei greceşti şi romane la plămădirea matricei acelei culturi care va constitui secole întregi în ciuda zigzagurilor sale, un centru de iradiere pentru cele mai de seamă manifestări teoretice şi practice ale spiritului uman. Ştiinţele istorice au dovedit, fără putinţă de tăgadă, cît de mult datoreşte acestei civilizaţii originare cultura europeană de mai tîrziu, de asemenea civilizaţiilor orientale de pe continentul asiatic sau nordul Africii. Este în orice caz cu totul nelegitimă asimilarea contactelor între civilizaţia greco-romană şi ale altor popoare cu însăşi poziţia civilizaţiei barbare.

În Evul Mediu s-a produs o anumită extensiune a sensului ce se conferea noţiunii de civilizaţie. În *De Monarchia* a lui Dante, *humana civilitas* exprima cea mai largă şi mai comprehensivă unitate socială, mai presus de individ, familie, vecinătate şi popor. Marele florentin şi-a depăşit şi în această privinţă epoca prevestind Renaşterea prin viziunea sa umanistă şi universalistă a spiritului uman. Jacob Burckhardt spunea despre Dante că şi-a găsit o nouă patrie în limba şi în cultura intelectuală a Italiei. El mergea chiar mai departe cînd spunea „patria mea este lumea în general"[2].

[1] Vezi *L'Europe du XIX-e et du XX-e siècle. Problèmes et interpretations historiques*, Marzorati-Editeur Milan, 1959, vol. I, p. 58.

[2] Jacob Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, Plon, 1885, Tome premier, p. 168.

Scanned with OKEN Scanner

Sub forma actuală termenul civilizație a fost creat de raționaliștii secolului al XVIII-lea, în primul rînd de Voltaire și de enciclopediștii francezi, accentul fiind pus atunci în chip iluminist, pe antiteza dintre civilizație și feudalism, dintre activitatea civilizatoare și „epocile întunecate" anterioare. Premisa de bază mai mult sau mai puțin necritică era aceea despre progresul direct și rațional al societății[3].

Deși tot atît de veche ca și omul, după unele interpretări — avînd în orice caz o vechime milenară —, civilizația a devenit ca atare subiect de cercetare abia în epoca modernă. Cuvîntul însuși nu a pătruns atît de ușor; Boswell menționează că i-a cerut lui Johnson insistent să introducă în dicționarul său din 1772 termenul de civilizație dar acesta din urmă a preferat un cuvînt mai vechi, *civility* care, ca și *urbanitate*, reflectau disprețul omului de la oraș pentru omul de la țară. După Jacques Charpentreau[4], cuvîntul civilizație a apărut către 1766 sub presiunea unui anumit relativism, iscat de conștiința pluralității civilizațiilor. Cuvîntul cultură se fixează în sensul său modern mai tîrziu. În 1802 Fichte semnala cu un anumit dispreț că în Franța există un divorț între viață și cultură, între popor și clasele cultivate, ceea ce era o manieră de a pune problema opoziției cultură-civilizație.

În epoca contemporană controversa continuă chiar și în probleme de terminologie. În timp ce unii autori[5] recunosc ca legitim numai termenul de civilizație, care ar include atît cultura materială cît și cea spirituală, alții[6] manifestă preferință pentru termenul de cultură. Dar și printre aceștia diferențierile sînt numeroase atunci cînd e vorba de a defini înțelesul acestor termeni; căci *Kultur* din limba germană corespunde cu *civilisation* din limba franceză, iar *culture* din scrierile etnografilor și antropologilor de limbă engleză corespunde de asemenea cu înțelesul ce se conferă termenului de civilizație din alte limbi.

Schiller utiliza cuvîntul *Kultur*, identificînd aproape *civilizația* cu *Aufklärung*, ca o reprezentare colectivă cu o necontestată putere de convingere. *Zivilisation* n-a fost niciodată germanizat. Cel mai mult s-a impus în limba germană *Kultur*, avînd două sisteme de referință: sistemul social și sistemul personalității; pe de o parte, el exprimă înflorirea spiritului, civilitatea și distincția în maniere; pe de altă parte o stare socială evoluată, opusă barbariei. *Kultur* este deci comprehensiv, exprimînd cultura ca efort și ca rezultat. Herder îi conferea un dublu sens — progres intelectual și progres material —, iar Alexander von Humboldt îl folosea paralel cu *Zivilisation* fără a-l defini pe unul față de celălalt. Romanticii exaltau *Kultur* ca un atribut al națiunii și al statului, ca expresie a sufletului comunității opus lui *Zivilisation* care implică știință, progres tehnic, mașinism. Superioritatea lui *Kultur* însemna superioritatea națiunii și a misiunii sale

[3] Vezi și Carol Brinkman, *Civilization* în *Encyclopaedia of the Social Sciences*, volume three, the Macmillan Company, MCMLVM, New York, p. 526.
[4] *Divérsité des cultures*, în „La table Ronde", nr. 184/1963.
[5] S. B. Clough, în *The Rise and Fall into the Relationship Between Economic Development and Civilisation*, New York, 1957; E. Callot, în *Civilisation et civilisations. Recherche d'une philosophie de la culture*, Paris, 1954.
[6] D. Bidney, Tylor și mulți autori germani.

culturale. După cum spune Thomas Mann, „... *cultura* echivalează cu adevărata spiritualitate în timp ce civilizația înseamnă mecanizare"[7].

La gînditorii anglo-saxoni distincția între cei doi termeni este mult mai mică decît la cei germani, de pildă, sau nu apare de loc.

Printre etnologii americani, de pildă, Goldenweiser este unul dintre ultimii care a folosit cei doi termeni — *culture* și *civilization* — în chip indiferent. În cele din urmă a fost reținut mai ales termenul *culture* care va avea un calc exact în America Latină în spaniolul *cultura* (*cultura toltecă* = *civilizația toltecă*[8]).

Tylor vorbește de un dat complex care cuprinde cunoașterea, credința, arta, morala, dreptul, obiceiul și toate celelalte capacități dobîndite de om ca membru al societății. Wissler consideră cultura (=*civilizația*) ca reprezentînd nici mai mult nici mai puțin decît gîndirile și acțiunile grupului, iar pentru J. Folsom cultura este tot ceea ce este artificial, întregul echipament de instrumente, habitudini de viață, care sînt inventate de oameni și care se transmit de la o generație la alta.

Întrepătrunderea pînă la identificare a celor două concepte este evidentă la Pitirim Sorokin care corelează într-un tot de „interacțiune socio-culturală" — cultura, personalitatea și societatea; totalitatea semnificațiilor, valorilor și normelor pe care le posedă persoanele în interacțiune și totalitatea vehicolelor care obiectivează, socializează și transmit aceste gînduri. Este un ansamblu cultural în cadrul căruia nu se pot separa, cum procedează unii, elementele materiale de cele nemateriale[9].

Civilizația este considerată de unii autori ca *artificială*, în timp ce cultura drept valoare generică, supremă, permanentă, care crește și se maturizează în contrast cu înflorirea și decadența aspectelor tehnice ale societății civilizate. Cultura este o moștenire acumulată în timp ce civilizația nu este decît „o cupă de realizări sociale" și un regim de stat.

Michelet atrăgea atenția că pentru fiecare perioadă din istoria civilizației franceze („o anumită manieră de a trăi care s-a constituit puțin cîte puțin în cursul vremurilor, pe o arie geografică bine determinată"), este important a nu separa viața spirituală și artistică de substratul material, de instituții, de rolul diferitelor grupuri sociale.

În concepția lui Alfred Weber, creatorul sociologiei culturii, cultura și civilizația sînt esențialmente distincte. În timp ce cultura apare mai ales sub o formă *afectivă*, ca o manifestare spirituală, originală și liberă a unui „agregat vital", civilizația este de natură intelectuală și întrucîtva anonimă. „Procesul de civilizare este bazat pe continuitate și progresul ireversibil al rațiunii. Civilizația reprezintă efortul uman de cucerire a lumii naturii și culturii prin mijloacele inteligenței, în sferele științei, tehnicii și planificării. Cultura, distinctă de civilizație este bazată pe realizarea spiritului, pe o realizare de sine filozofică și emoțională. R. Aron spunea că concepția lui A. Weber reprezintă o sinteză între

[7] Citat de Armand Cuvillier, *Manuel de Sociologie*, p. 670. Vezi și E. Verneil, *Dictionnaire de la revolution allemande*, 1939, p. 51.
[8] E. de Dampierre, *Note sur „culture" et „civilization"*, p. 339.
[9] *The Dynamics of Cultural Processes*, p. a VII-a din *Society, Culture and Personality*, New York, 1947, pp. 581, 668, apud A. Cuvillier, *Manuel de Sociologie*, p. 672.

Hegel şi Rickert, între interpretarea devenirii şi logica ştiinţei, între filozofia progresului (Kant, Hegel) şi morfologia istorică (Spengler). Scopul său: interpretarea mişcării istorice în lumina mişcării culturale, înţelegerea ansamblului prin integrare, nu prin juxtapunere. El critica distincţia între cultură şi civilizaţie aşa cum e făcută de Weber — logică şi metafizică, nu psihologică şi istorică — deoarece din acest ultim punct de vedere cele două fenomene interferează. Pretenţia de a determina cu exactitate ceea ce aparţine culturii şi ceea ce aparţine civilizaţiei, de a demonstra *autonomia evoluţiei culturale* i se pare lui Aron arbitrară.

Drumul civilizaţiei este acela al ordinii care învinge anarhia. Istoria sa este însăşi istoria strădaniilor de muncă ale oamenilor. Pentru ca de la peşteră să se treacă la oraş a fost nevoie să intervină cultura ca factor de civilizare a popoarelor. *Cultura animi* de care vorbea Cicero sau Horaţiu este — la scară colectivă — acea *civilita* (civilitate) care se identifică, spune S. Comes, cu însăşi spiritualitatea popoarelor. Progresul în ordinea obiectivă a bunurilor, menite să contribuie la bunăstarea colectivă, presupune capacitatea internă de receptare şi adaptare, o perfecţionare morală corespunzătoare.

„Cultura e dimensiune universală. Ea e gradul de civilizaţie atins, cumulul de experienţe spirituale, morale, ştiinţifice, în sfîrşit, standardul de viaţă la care a ajuns poporul în determinarea propriei «personalităţi colective»“[10]. Deşi priveşte cultura şi civilizaţia ca foarte strîns legate, dacă nu identice pe anumite paliere, S. Comes găseşte şi el discordanţe uneori flagrante, între tehnică — factor de civilizaţie — şi spiritualitatea culturii în genere. Nu totdeauna celei mai grosolane tehnici îi corespunde cea mai joasă spiritualitate. Exemplul pe care-l dă este acela al unor mari gînditori orientali — Budha şi Lao Tzî — care au aparţinut unor civilizaţii puţin înaintate, sau Avraam şi Mahomed care provin chiar din ciclurile primitive ale unor societăţi de păstori.

S. Comes afirmă că este surprinzătoare unitatea culturii umane. Cine compară frumosul portret de tînără găsit în delta Nilului şi conservat în muzeul Universităţii din Strassbourg, cu portretul de copilă datorat lui Modigliani va fi surprins, în ciuda tehnicilor diferite şi saltturilor ce au avut loc timp de secole, de acelaşi tip de frumuseţe feminină.

Un punct de vedere istoric şi gnoseologic asupra civilizaţiei exprimă şi R. Aron pentru care civilizaţia se constituie treptat prin cunoaştere şi efort practic. „Civilizaţia cuprinde pe de o parte, orice cunoaştere pozitivă asupra naturii şi omului, pe de altă parte, realizarea acestei cunoaşteri în tehnică. Este în acelaşi timp proces de cunoaştere şi acumulare obiectivă . . . Civilizaţia duce la realizarea existenţei umane şi la transformarea mediului exterior prin tehnică“[11].

Armand Cuvillier[12], care a analizat diferite puncte de vedere în această problemă, ajunge la concluzia că opoziţia celor două concepte este foarte artificială şi aceasta se datoreşte faptului că nu sînt binedefinite. El îl citează şi pe Sorokin care făcea observaţia justă că este artificial a separa, izola, *ideologiile* de vehicolele lor materiale, căci orice ideologie tinde să se încarneze, să se cristalizeze în

[10] Salvatore Comes, *Responsabilitá della culture*, Seconda Edizione, Valechi Editore, Firenze, 1961, p. 99.
[11] R. Aron, *La Sociologie allemande*, p. 65.
[12] Vezi A. Cuvillier, *Manuel de Sociologie*.

Scanned with OKEN Scanner

rituri, obiceiuri, procedee operatorii, mijloace tehnice. Tehnicile pozitive ale unei culturi nu sînt străine acesteia. Civilizaţia este un sistem organic şi funcţional, în care elementele tehnice — materiale au un rol funcţional în raport cu valorile culturale pe care le exprimă, le vehiculează sau le întruchipează.

Un punct de vedere care merită atenţie este acela al originalului gînditor spaniol Miguel de Unamuno, apreciat de mulţi ca unul din precursorii existenţialismului. Deşi influenţat de concepţia metafizică larg răspîndită, care separă radical cele două realităţi, Unamuno vorbeşte, de pildă, despre necesitatea eliberării culturii de civilizaţia care o înăbuşe, de spectacolul trist al ruinei civilizaţiei, punctul său de vedere este mult mai nuanţat. Există un mediu extern, lumea fenomenelor sensibile care ne înconjoară şi ne susţine — *civilizaţia* —, şi un mediu interior, conştiinţa noastră, lumea ideilor noastre, a dorinţelor sentimentelor etc. — *cultura*. Nimeni nu poate să spună însă unde se termină una şi unde începe cealaltă deoarece există un continuu flux şi reflux, o permanentă comuniune şi comunicare între cele două lumi. Începînd cu grecii societatea a progresat mai mult decît individul, civilizaţia mai mult decît cultura, dar se poate pretinde şi faptul, scrie Unamuno, că progresul facultăţilor individuale merge împreună cu evoluţia mediului social, iar cultura evoluează concomitent cu civilizaţia. Ideea sa principală este că civilizaţia este un fel de matrice a culturii. „Întregul exterior al civilizaţiei este matricea care conţine elementele de cultură încă neindividualizate, nedevenite încă noi înşine, ceea ce rămîne a fi organizat rezervele nutritive ale spiritelor noastre“[13]. Tocmai pentru că sînt matrice ale culturii, civilizaţiile „nu servesc decît să producă culturile, iar culturile să producă oameni. Cultura oamenilor este scopul civilizaţiei“[14]. Pentru a produce civilizaţia actuală — matricea culturii noastre — au fost necesare secole de lupte, de dureri şi eforturi, de educaţie şi muncă.

În sfîrşit, să mai amintim, concepţia lui Laloup şi Nelis după care între cultură şi civilizaţie există o relaţie dialectică, care face ca una s-o implice pe cealaltă, să se influenţeze mutual. O cultură nouă — spun ei — se naşte în sînul unei civilizaţii. Pentru a se elibera omul transformă universul într-o lume a *civilizaţiei* (alimente, îmbrăcăminte, locuinţă, mijloace de transport, obiecte menajere, instrumente — într-un cuvînt bunuri vitale — victorii ale omului asupra lumii materiale), şi *culturii* — cunoştinţe, reflexii, teorii, ştiinţe, arte —, prize de conştiinţă tot mai aprofundate şi mai cuprinzătoare, care nu pot fi despărţite. „Voind să realizeze virtualităţile sale proprii şi să «umanizeze» lumea exterioară omul colectiv tinde să lărgească limitele spiritului său (cultura) şi să proiecteze în jurul său efectele acţiunii sale asupra societăţii şi lumii (civilizaţia)[15].

Cei doi autori prezintă următoarea tipologie istorică a civilizaţiilor:

1. *Civilizaţiile orientale* (îndeosebi India şi China) în care omul apare ca o fiinţă inferioară a cărui destin esenţial este de a scăpa de condiţia cosmică, de acea condiţie în care toate realităţile lumii sînt pentru el aparenţe funeste, gene-

[13] Miguel de Unamuno, *Vérités' arbitraires*, K.R.A., 1925, pp. 58—59.
[14] *Ibidem*, p. 57.
[15] J. Laloup et Nélis, *Culture et civilisation. Initiation á l'humanisme historique*, 1960, Casterman, p. 53.

ratoare de suferințe și de moarte. Pentru această civilizație problema fundamentală a condiției umane este aceea a armoniei între om și realitate totală.

2. *Civilizația occidentală,* în care omul nu este ultima dintre creaturile spirituale ci prima dintre creaturile terestre, cea mai dotată și cea mai puternică. Se caracterizează prin *cultul rațiunii,* al armoniei și frumuseții, preocupare constantă pentru acțiune, avînturile științelor pozitive, individualismul protestatar și liberal. „Civilizația musulmană este un fel de termen mediu între Orient și Occident"[16].

3. *Civilizația primitivă,* îndeosebi a lumii negre, în care suprasensibilul e imaginat ca o materie mai delicată și mai subtilă iar ființa supremă, spiritele strămoșilor, comunică încă cu forțele vitale ale cosmosului, pe care individul sau clanul trebuie să le capteze dacă vrea să trăiască și să progreseze.

După orientarea posibilă a *ideii-forță*,* deci aplicînd un criteriu spiritual, civilizațiile se împart, după Laloup și Nélis, în două mari categorii: a) *civilizații exocentrice:* omul e conceput ca ființă inferioară a lumii suprasensibile; b) *civilizații endocentrice:* omul e considerat ființa supremă a universului sensibil. „Toate civilizațiile au trebuit să facă un efort de dominație a materiei, toate au trebuit să dobîndească pentru a supraviețui o anumită perfecțiune tehnică"[17].

În linii mari, reflexiile ideologice despre raportul cultură-civilizație, în legătură cu destinul civilizației contemporane, se polarizează în două tendințe principale:

1. În perioada de ascensiune a burgheziei, ideologii săi aveau o *atitudine optimistă* față de civilizație. Nu întîmplător însuși termenul de civilizație a apărut pentru prima dată în veacul luminilor. Condorcet spunea, de pildă, că civilizația constă în a face „să dispară războiul și cuceririle, sclavajul și mizeria"; la marchizul de Mirabeau, în *L'Ami des hommes,* această noțiune exprima credința în progresul istoric al grupurilor umane de la starea de sălbăticie pînă la perfecțiunea civilizată. Guizot scria că civilizația constă în „a înscăuna în lume gloriosul imperiu al rațiunii"[18].

În spiritul concepției lui Leibniz, „un optimism viguros, dar superficial străbate toată gîndirea umanistă a iluminismului. Omul e o ființă destinată fericirii, iar această fericire e realizabilă, fiind în raport direct cu gradul de cultură atins de societate. Idealul umanist al iluminismului este omul de cultură. Fiecare treaptă nouă, realizată în cultură și civilizație, înseamnă o nouă treaptă în fericirea individului. Iată de ce întreaga istorie a omului trebuie să fie considerată

[16] J. Laloup et J. Nélis, *op. cit.,* p. 29.

* *Ideea forță* e considerată o condiție esențială a civilizației: difuzia și apărarea unei idei forță recunoscută ca indiscutabilă și universală, imanentă și transcendentă totodată, realizabilă în diverse forme ale culturii.

[17] *Ibidem,* p. 30.

O tipologie istorică a civilizațiilor schițează și R. F. Behrendt care distinge trei momente (respectiv trei tipuri): societățile fără diviziunea socială a muncii, societățile pînă la revoluția industrială, societatea industrială, caracterizată, între altele, prin distanța mereu crescîndă între praxisul cotidian și natură, raționalizarea conduitelor individuale etc. (*L'homme à la lumière de la sociologie,* Paris, Payot, 1964).

[18] M. Mauss, *Civilisation: le mot et l'idée,* 1930, pp. 35, 43, apud Armand Cuvillier, *op. cit.,* p. 670.

Scanned with OKEN Scanner

ca un drum ascendent spre realizarea stării celei mai înalte de cultură; istoria urmează să fie judecată prin aportul pozitiv sau negativ adus întru realizarea idealului de cultură"[19].

Judecățile de valoare despre civilizație reflectă în perioada amintită vigoarea și încrederea în sine a unei case care nu-și epuizase încă disponibilitățile subiective de progres istoric. Civilizația pe care o aveau în vedere gînditorii citați și mulți alții, trebuia să realizeze un „imperiu al rațiunii", fără războaie și mizerie. Orînduirea capitalistă nu a constituit însă nicicînd un asemenea tip de civilizație. Contradicția dintre *idealul cultural* proclamat și *realitatea socială* a civilizației caracterizează societățile antagonice în genere, dar ea devine acută, generatoare de grave probleme umane în condițiile capitalismului. În ciuda marilor progrese realizate, capitalismul cuprindea în sine, încă de la naștere, un întreg ghem de contradicții care s-au agravat mereu pe măsura evoluției sale, generînd pretutindeni un întreg cortegiu de mizerie și suferință, de tragisme omenești de tot felul. De aceea, în perioada contemporană, pozițiile optimiste eticizante ale unor autori idealiști constituie excepții în ansamblul vocilor care se întrec în a diagnostica bolile civilizației actuale. Asemenea poziții reduc în fond civilizația la o realitate subiectivă, care ține de dezvoltarea psihică și morală a omului. În concepțiile unor asemenea scriitori putem surprinde și unele idei parțial juste, cărora le lipsește însă o întemeiere raționalist-dialectică.

2. Poziția ideologică cea mai caracteristică și mai răspîndită printre gînditorii burghezi în epoca de declin a orînduirii capitaliste este aceea a *pesimismului negativist*, a fatalismului fără perspective, atingînd uneori viziuni apocaliptice asupra destinelor lumii contemporane.

Zugrăvirea unor perspective sumbre asupra epocii noastre a devenit pentru mulți ideologi burghezi aproape o vocație. Pesimismul ideologic este efect și simptom al unor condiții obiective, a unor fenomene reale de criză socială, dar el devine totodată element component substanțial al acestei crize. W. Rüpke se întreabă „dacă un astfel de pesimism nu va merge în cele din urmă prea departe, dacă nu devine el însuși un element al acestei crize a culturii"[20].

Atitudinea critică față de civilizația capitalistă nu are însă o motivare filozofică și sociologică identică și nici țeluri etice și practice unitare deoarece determinismul de clasă al unor asemenea atitudini este diferențiat calitativ. Criticismul filozofic și sociologic în problemele civilizației își are originile încă în veacul luminilor, în care dominantă era concepția optimistă despre potențialul progresiv al societății și perfectibilitatea personalității umane.

În secolele XVII și XVIII, ca și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cînd apar pentru prima dată preocupări teoretice în această problemă poziția critică față de civilizație este expresia ideologică fie a intereselor unor clase sau grupuri sociale mijlocii (ca în cazul lui Rousseau), fie a aristocrației feudale care vedea în ridicarea unor civilizații prin revoluția burgheză sfîrșitul dominației și privilegiilor sale. Este tipic în această privință *romantismul reacționar*, reprezentat în Franța de un Joseph de Maistre, în Anglia de Th. Carlyle, și

[19] Jean Livescu, *Herder și ideea de umanitate*, în „Ethos", nr. 1—2/1945, p. 66.
[20] W. Rüpke, *Au de là de l'offre et la demande. Vers une économie hummaine*, Payot, Paris, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

mai ales romantismul german, în care tendința conservatoare coexista adesea cu unele idei progresiste. M. Tazerout, traducătorul lui Spengler în limba franceză, spunea că „orice speculație germană după marea revoluție din 1789 este închisă în aceste două antiteze, care nu au putut fi depășite: orient și occident, cultură și civilizație"[21].

Dezbaterea ideologică în aceste probleme cunoaște o intensificare în veacul nostru, îndeosebi după primul și după cel de al doilea război mondial. Calamitățile provocate de aceste războaie, ascuțirea fără precedent a contradicțiilor sociale în care se zbate capitalismul și, mai ales, împlinirea în planul vieții sociale a unei revoluții adînc răscolitoare, deja înfăptuită pe plan ideologic de gîndirea marxistă, încă în secolul trecut — toate acestea au dezvăluit cu o gravitate maximă tarele orînduirii capitaliste, au pus și mai puternic în lumină multitudinea problemelor nerezolvate și imposibil de rezolvat în limitele vechiului mod de gîndire și viață. Se înmulțesc teoriile despre cultură și civilizație, sînt reluate teorii vechi — de regulă romantice, reacționare și pozitiviste și adaptate condițiilor schimbate —, sau se confecționează teorii „noi" care, fie că se revendică sau nu de la predecesori, pretind a oferi soluții teoretice radicale și infailibile problemelor practice pe care le ridică dezvoltarea culturii și civilizației în epoca noastră. Este interesant de remarcat faptul că, pe măsura intensificării contradicțiilor capitalismului și mai ales începînd cu fazele declinului și a crizei sale generale (în economie, politică și cultură), s-au înmulțit numărul „Casandrelor rău prevestitoare". Așa a fost în toate epocile de răscruce ale istoriei, de prăbușire a unor vechi așezări sociale și de statornicie a altora noi.

Așadar, intensificarea atitudinilor critice, denunțătoare, față de civilizația capitalistă își are rădăcinile în criza adîncă și totală a acestei orînduiri, dar pozițiile de principiu ale acestor atitudini precum și soluțiile preconizate sînt foarte diferite. Unele reprezintă o continuare a romantismului reacționar, retrograd, reprezentat cu un secol în urmă de acei ideologi care criticau orînduirea capitalistă de la dreapta, de pe poziții feudale aristocratice, care militau pentru reînvierea unor idealuri și forme de viață medievale, definitiv opuse, pentru a întoarce îndărăt mersul inexorabil al istoriei. Alteori atitudinea potrivnică modului de viață burghez și suprastructurilor sale spirituale și ideologice izvorăște din sensibilitatea ultragiată a unor intelectuali, animați de idealuri generoase dar lipsite de fundament realist-științific, care resimt dureros efectele unui regim asupritor și spoliator, dar nu-i înțeleg mecanismul intern și nici forțele ce-l macină din interior și-l vor duce la pieire[22].

Oricît de diferite ar fi sub raport etic, aceste poziții se caracterizează, în majoritatea cazurilor, printr-o nelegitimă asimilare a crizei unei orînduiri cu criza civilizației în general. De aici tot felul de profeții sumbre sau remedii salvatoare care nu țin seama de sensul real al noilor prefaceri prin care trece societatea contemporană, de răspunsul pe care l-a dat deja și continuă să-l dea practica socială însăși, gravelor probleme ce se pun omului contemporan.

[21] În Oswald Spengler, *Le declin de l'Occident*, N.R.F., Gallimard, p. 9.
[22] Vezi și Bernard Charbonneau, *Le Paradoxe de la Culture*, Editions Denoël, 1965.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 10

J. J. ROUSSEAU ŞI CRITICA CIVILIZAŢIEI MODERNE

„Rousseau vede... în ivirea inegalităţii un progres. Dar acest progres avea un caracter antagonist, el constituia în acelaşi timp şi un regres ...

Orice nou progres al civilizaţiei reprezintă în acelaşi timp un nou progres al inegalităţii. Toate instituţiile pe care şi le creează societatea, născuută o dată cu civilizaţia se transformă în contrariul scopului lor iniţial".

(FRIEDRICH ENGELS)

Unul din primii critici moderni ai civilizaţiei, care a exercitat o intensă şi adîncă influenţă, a fost J. J. Rousseau. Mesajul acestui mare gînditor nu a fost totdeauna just receptat, nici în epoca lui, nici de cei care în deceniile şi secolul următor s-au manifestat deschis ca partizani sau adversari ai doctrinei sale. Pentru reprezentanţii curentelor retrograde „Genovezul" „a devenit principiul răului, punctul de pornire al depravărilor literare şi al catastrofelor politice, al romantismului şi al democraţiei..."[1] Imaginea pe care ne-au lăsat-o îndeosebi lucrările de istorie literară este aceea a unei personalităţi răvăşite de propriile sale rele lăuntrice, care o apasă cu forţa unui fatal destin. „Destinul lui Jean-Jacques Rousseau trebuie să poarte o grea povară a fatalităţii. Neşansele din copilărie, mizeriile din adolescenţă i-au cauzat nenorociri la vîrsta matură, care (nenorociri) au ţîşnit în cascade de noi nenorociri în restul anilor"[2].

Fără îndoială, gîndirea lui Rousseau este contradictorie, dar cauzele nu se află doar (şi nu se află în primul rînd) în fatalităţi ereditar biologice sau în caracterul aventuros al biografiei sale, ci în contradicţiile veacului său şi în mod particular, în cele aparţinînd poziţiei sale sociale.

Pentru seniorul castelului d'Ermenonville, unde Rousseau şi-a petrecut ultimii ani de viaţă, apărea desigur drept paradoxal faptul că momentul culminant al influenţei maestrului său adorat coincidea cu dictatura iacobină. Consacrarea „filozofului naturii", a scriitorului care dăduse viaţa unor simţăminte atît de gingaşe şi nepieritoare ca cele din *La Nouvelle Héloïse*[3] sau *Rêverie du prom-*

[1] Albert Thibaudet, *Fiziologia criticii. Pagini de critică şi istorie literară*, E.P.L.U., Buc., 1966, p. 32.

[2] Henri Clouard, *Petite histoire de la literature française*, Edition Albin Michel Paris, 1965, p. 188.

[3] Despre care Henri Clouard spune că „era şi a rămas o simfonie pastorală a literaturii" (*op. cit.*, p. 195).

Scanned with OKEN Scanner

meneur solitaire[4], putea fi acceptată nu numai de reprezentanții iluminați ai nobilimii cărora le aparținea și marchizul conte de Girardin, dar chiar și de cercurile frivole, retrograde grupate în jurul camarilei Mariei Antoaneta: era doar considerat o culme a veacului său. Dar cum se putea ca cel mai necruțător critic al civilizației, cel mai pasionat propovăduitor al întoarcerii la natură, să ajungă, post-mortem, ideologul oficial al unui regim politic care înțelegea să întroneze în forme (și cu mijloacele) cele mai radicale și revoluționare, domnia unei civilizații bazată pe rațiune și justiție și nu a unor vagi și indiferente principii ale naturii.

Engels spunea că „statul rațiunii, contractul social al lui Rousseau, a fost tradus în viață, și nu putea fi tradus în viață altfel decît ca republică democratică burgheză. Întocmai ca și predecesorii lor, marii cugetători ai secolului al XVIII-lea nu puteau să depășească limitele în care îi îngrădea propria lor epocă"[5]. Aprecierea este reluată de Engels în modul următor: „Contractul social al lui Rousseau își găsise întruchiparea în Teroare, din care burghezia, pierzînd încrederea în propria ei capacitate politică a căutat o salvare mai întîi în corupția Directoratului și, în cele din urmă, sub scutul despotismului napoleonian"[6].

Evoluția sinuoasă a luptelor politice și a practicii sociale din cuprinsul celei mai mari revoluții burgheze a produs o selecție și o ierarhizare a valorilor ideologice cu mult mai importantă și dătătoare de seamă decît au făcut-o în veacul următor numeroase exegeze critice burgheze. Despre ideea egalității Engels spune că „a jucat, în special datorită lui Rousseau, un rol teoretic, iar în timpul marii revoluții și de atunci încoace un rol practic-politic, și care mai are și în zilele noastre, în mișcarea socialistă din aproape toate țările, un rol agitatoric important"[7]. Adevărul este că tocmai perioadele de zguduire socială, de criză ale unor așezări de mult statornicite și de cotitură revoluționară spre o nouă societate coincid cu intensificarea dezbaterilor ideologice asupra unui cerc larg de probleme teoretice, între care cele privind cultura și civilizația ocupă un loc dintre cele mai importante. Nu e de mirare, așadar, că întețirea acestei activități este prezentă, mai mult sau mai puțin clar la mai toți marii gînditori din veacul luminilor. În modul cel mai ascuțit ea este pusă însă de autorul *Contractului social*, care, „fiu al poporului pînă în străfundurile sufletului se revoltă și-și proclamă răscoala în toate chipurile prin purtare și prin scrieri"[8].

Să precizăm însă din capul locului că problema nu apare de la început în termenii în care o recunoaștem azi. În scrierile lui Rousseau, de pildă, nu aflăm o dezbatere „academică" asupra conceptelor culturii și civilizației, ci o tratare istorică, ancorată în contemporaneitate, a raporturilor dintre *natură* și *cultură*. Teoria contractului social este mai veche, își are originile încă în filozofia socială a lui Epicur, dar cel ce i-a dat pentru prima dată o amplă, sistematică și fundamentată expresie literară a fost Rousseau. Fără a fi o teorie științifică, ea cuprinde elemente importante de cultură laică și democratică ce au jucat un

[4] Lucrarea apreciată drept „capodopera sa supremă, expresia sufletului său" (Henri Clouard, *op. cit.*, p. 196).
[5] K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. 20, p. 19.
[6] *Ibidem*, p. 253.
[7] *Ibidem*, p. 101.
[8] Elena Vianu, *Oameni și idei*, E.P.L.U., Buc., 1968, p. 97.

Scanned with OKEN Scanner

rol progresist şi umanist în lupta împotriva concepţiilor retrograde, medievale asupra omului şi societăţii. Pe noi ne interesează aici numai întrucît ne sugerează unele reflecţii cu privire la originea şi esenţa civilizaţiei.

În *Contractul social*, el pleacă de la ideea că ordinea socială (şi prin urmare civilizaţia) nu ne vine de la natură ca un drept sacru, ci este fundată pe convenţii, constituie deci o creaţie a omului. Deşi acesta s-a născut liber — libertatea fiind o determinare intrinsecă a naturii sale —, el se află pretutindeni în lanţuri. Rousseau se ridică împotriva celor ce consideră că puterea regilor vine de la Dumnezeu, că guvernanţii ar fi superiori prin natura lor poporului, iar pe oameni îi aseamănă cu turmele de animale. La timpul său, Rousseau nu a reuşit să descopere cauzele economice ale sclaviei, dar de pe poziţii democratice el o denunţă ca un fenomen contrar naturii umane. „Din moment ce nici un om nu are o autoritate naturală asupra semenului său şi de vreme ce forţa nu dă naştere nici unui drept, rezultă că baza oricărei autorităţi legitime printre oameni nu poate fi decît convenţia"[9]. Aristotel considera efectul — faptul că oamenii au pierdut în sclavie totul, pînă şi voinţa de a se elibera — drept cauză. „Dacă există deci sclavi din fire, această este pentru că a existat mai întîi sclavia împotriva firii..."[10] Înseşi cuvintele *sclavaj* şi *drept* sînt contradictorii, excluzîndu-se reciproc.

În esenţă, potrivit teoriei, *contractului social*, societatea a luat naştere nu ca urmare a unui proces natural istoric, aşa cum demonstrează ştiinţa modernă (antropologia, paleontologia, istoria civilizaţiilor, psihologia), ci printr-un *act conştient*, printr-o convenţie a unor voinţe libere. Este o explicaţie idealistă dar profană şi avînd la Rousseau o orientare democratică. „A găsi o formă de asociaţie care să apere, să protejeze cu toată forţa comună persoana şi bunurile fiecărui asociat şi în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toţii, să nu asculte totuşi decît de el însuşi şi să rămînă tot atît de liber ca şi mai înainte aceasta este problema fundamentală a cărei soluţie este contractul social"[11].

Prin unirea persoanelor particulare se formează, potrivit teoriei lui Rousseau, *persoana publică*, statul-cetate, primul cadru adecvat al civilizaţiei. Stării naturale îi corespunde *libertatea naturală*, stării de civilizaţie îi corespunde *libertatea civilă*. Prin contractul social, deci prin actul creator de societate, omul îşi pierde libertatea naturală în schimbul libertăţii civile şi a proprietăţii.

Printr-o interpretare simplistă, Rousseau a fost considerat uneori ca adversar al stării de civilizaţie, ca promotor al ideii întoarcerii la natură. Deşi el nu pune problema în aceşti termeni, *Contractul social* oferă mărturii neîndoielnice că se ridică nu împotriva civilizaţiei în general ci a efectelor sale nocive, în condiţiile inegalităţii oamenilor, a proastei guvernări. Pactul social nu trebuie să ducă la distrugerea egalităţii sociale, ci la transformarea ei într-o egalitate morală şi legitimă. Rousseau observă însă într-o notă din *Contractul social:* „sub guvernăminte rele, această egalitate nu e decît aparentă şi iluzorie: ea nu serveşte decît pentru a-l menţine pe sărac în mizerie şi pe bogat în posesia bunurilor uzurpate. De fapt, legile sînt totdeauna spre folosul celor care au şi dăunătoare celor care

[9] Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1957, p. 85.
[10] *Ibidem*, p. 87.
[11] *Ibidem*, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

nu au nimic, de unde decurge că starea de societate nu este de folos oamenilor decît în măsura în care au toţi cîte ceva şi nimeni nu are nimic de prisos"[12].

Concepţia profesată de Rousseau se caracterizează printr-un egalitarism mic-burghez, potrivit căruia nici un cetăţean nu trebuie să fie atît de bogat pentru a-l putea cumpăra pe altul şi nimeni nu trebuie să fie atît de sărac încît să fie constrîns a se vinde.

Dintre formele de guvernămînt pe care le analizează, adeziunea sa este hotărît de partea democraţiei (este vorba, firește, de democraţia mic-burgheză) iar criteriul de care se călăuzeşte în aprecierea unui regim politic este binele cetăţenilor, proprietatea membrilor asociaţi ai societăţii. Guvernul cel mai bun este acela sub care, fără mijloace străine, fără naturalizare, fără colonii, cetăţenii se înmulţesc mai mult, iar acela sub care un popor descreşte şi decade este cel mai rău.

Rousseau critică acele rînduieli ale societăţii în care cetăţenii nu-şi mai îndeplinesc îndatoririle şi fac totul cu ajutorul banilor, în care treburile particulare ale cetăţenilor precumpănesc asupra celor obşteşti (din clipa cînd cineva spune despre treburile publice — „ce-mi pasă?" trebuie să socotim statul ca pierdut), acestea duc la slăbirea dragostei faţă de patrie. Iar valorile sociale fundamentale pentru care militează ce-l ce se simţea mîndru de a se fi născut în mijlocul genovezilor republicani erau: libertatea, egalitatea, dragostea de patrie... „Vreau să trăiesc şi să mor liber" spunea el în acel imn de slavă închinat patriei sale (*Către Republica Geneva*)[13] unde teza despre un Rousseau adversar al civilizaţiei este de asemenea infirmată. El apreciază, e drept, moderaţia şi simplitatea moravurilor concetăţenilor săi în opoziţie cu asemenea manifestări hedoniste: plăceri uşoare, mobile superbe, pompa spectacolelor, toate rafinamentele moleşelii şi luxului. Dar ceea ce-i provoacă cea mai mare admiraţie este *organizarea social-politică* a Genevei, deci un element esenţial al civilizaţiei. „Rousseau vede... în apariţia inegalităţii un progres. Dar acest progres avea un caracter antaganist: el constituia în acelaşi timp şi un regres"[14]. Engels constata o mare apropiere între raţionamentul dialectic al lui Marx din *Capitalul* şi cel al lui Rousseau în această problemă. Propria sa formulare, fidelă tezelor lui Marx la care se referă, vădeşte asemănarea. „Orice nou progres al civilizaţiei reprezintă în acest timp şi un nou progres al inegalităţii. Toate instituţiile pe care ni le creează societatea născută o dată cu civilizaţia se transformă în contrarul scopului lor iniţial"[15].

Este vorba deci nu de negarea pură şi simplă a civilizaţiei ci de relevarea caracterului contradictoriu, a efectelor dezumanizante pe care le avea civilizaţia timpului său, de afirmarea (iluzorie desigur) a unui tip de civilizaţie bazat pe egalitate şi mica proprietate[16]. În polemica sa cu Mihailovski, Plehanov a subli-

[12] Jean Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 99.
[13] Idem, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, 1899.
[14] F. Engels, *op. cit.*, p. 136.
[15] *Ibidem*, p. 137.
[16] „Vorbind despre influenţa corupătoare a bogăţiei, Rousseau se pronunţă, de fapt, numai împotriva marii proprietăţi private... Rousseau a înfierat privilegiile nobililor şi clericilor, a vorbit despre drepturile încălcate ale ţăranilor, a cerut ca obiectele de lux iar nu cele de primă necesitate să fie supuse la impozite" (*Istoria filozofiei*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958, p. 498).

Scanned with OKEN Scanner

niat și el ideea lui Rousseau despre facultatea speciei umane de a progresa, atît de comună contemporanilor săi. Cu deosebirea că, după Rousseau, această facultate nu s-a putut dezvolta niciodată de la sine. El vorbea răspicat despre legătura cauzală dintre *progresul* intelectual și regresul *moral*[17].

Cum observă și Elena Vianu: „Rousseau... știe că omul nu se mai poate întoarce la «starea de natură»; de aceea construiește planul unei societăți pe care o socoate în stare să redea pe om sie însuși și să facă să coincidă, odată pentru totdeauna ordinea firii cu aceea a unei juste civilizații"[18].

În discursuri, mai evident decît în alte scrieri ale sale, Rousseau „se afirmă ca un critic al civilizației feudale, al acelei civilizații plămădită într-o societate a inegalității sociale. Foarte adesea, istoria literară burgheză l-a prezentat pe Rousseau ca pe un critic al progresului și al civilizației în general. Diatribele sale împotriva artelor și științelor oglindesc ceva din spaima meșteșugarilor și negustorilor mici-burghezi, depășiți de dezvoltarea producției industriale a marii burghezii, dar *sensul* atacurilor lui Rousseau este vădit antifeudal"[19].

Primul discurs este, cum se știe, tocmai răspunsul la chestiunea pusă de Academia din Dijon pentru concursul *Dacă progresul științelor și artelor a contribuit la coruperea sau înălțarea moravurilor*. E greu de spus dacă premiul acordat a fost obținut de scriitorul înflăcărat pentru o frumoasă realizare a genului retoric, un joc paradoxal al spiritului, sau de teoreticianul Rousseau. Este de presupus însă că pledoaria sa a reușit să convingă mai puțin prin soliditatea argumentelor științifice decît prin ardoarea și patosul verbului său, exprimînd un crez de profundă semnificație umanistă. „Cea mai utilă și cea mai avansată din toate cunoștințele umane îmi pare a fi aceea despre om"[20].

Rousseau și-a dat seama cît de șocantă și contradictorie va apare poziția sa. Dar nu a renunțat la convingerea pe care și-o formase. Omul în numele căruia și pentru care militează este omul unor moravuri simple, modeste, nesupuse acțiunii deformante, corupătoare a luxului moleșitor, a gustului decadent. Dar acesta nu este omul primitiv, în stare naturală căruia îi sînt total străine tainele cunoașterii. Este omul care a parcurs deja o anumită istorie, care a acumulat deja anumite virtuți și a învățat să-și clădească fericirea pe cultivarea acestora.

Doctrina revenirii la starea naturală, care i se atribuie cu atîta ușurință, „este cea mai nedreaptă interpretare a cugetării lui". Descoperirile geografice, descrierile de călătorie din acel timp situaseră în centrul atenției, în opoziție cu rafinamentele, egoismul și ipocrizia unei civilizații bolnave, un tip uman idilic, simplu, liber de prejudecățile civilizației, cu bun simț și echilibru nezdruncinat între nevoi și posibilități dar un om care trăiește totuși în societate. „Nostalgia lui Rousseau aspiră nu către copilăria lumii ci către tinerețea sa, către epoca în care civilizația, găsindu-se la începuturile ei, naivitatea primitivă se echilibrează cu subiectivitatea trezită la viață"[21].

[17] G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. I, Editura Politică, București, 1958, p. 466.
[18] Elena Vianu, *Moraliștii francezi*, E.P.L., 1963, p. 375.
[19] Valentin Lipatti, *Rousseau, dialectician* în *Valori franceze*, p. 74.
[20] *Discours sur les sciences et les arts*, Flammarion, p. 137.
[21] Tudor Vianu, *Concepția rațională și istorică a culturii. De la Rousseau la Nietzsche*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", nr. 1—3/1929, p. 218.

Scanned with OKEN Scanner

Iată un pasaj grăitor din *Discursul asupra ştiinţelor şi artelor:* „Este un spectacol mare şi frumos de a-l vedea pe om ieşind, într-un fel din neant prin propriile sale eforturi risipind prin luminile raţiunii sale tenebrele în care l-a învăluit natura, ridicîndu-se deasupra lui însuşi, lansîndu-se prin spirit pînă în regiunile celeste, parcurgînd cu paşi de gigant, ca şi soarele, vasta întindere a universului, şi, ceea ce este încă şi mai mare şi mai dificil, întorcîndu-se la sine însuşi pentru a studia aici omul şi a-i cunoaşte natura, îndatoririle şi scopurile sale. . ."[22]

E greu de găsit la partizanii punctului de vedere optimist asupra civilizaţiei un elogiu mai patetic adus acesteia. S-ar putea replica: este vorba de o exprimare accidentală sau chiar de o ironie. Nu există multe alte pasaje în care disoluţia moravurilor şi alte vicii ale civilizaţiei sînt puse pe seama ştiinţelor şi artelor? Mai mult decît atît: ele s-au născut chiar pe terenul minat al viciilor. „Ştiinţele şi artele îşi datorează deci naşterea viciilor noastre. Noi ne-am îndoi mai puţin de avantajele lor dacă ele s-ar datora virtuţilor noastre . . . Cîte pericole, cîte drumuri false în investigarea ştiinţelor. Dacă ştiinţele noastre sînt vane în obiectul pe care şi-l propun, ele sînt încă şi mai periculoase prin efectele pe care le produc"[23].

Rousseau citează ca precursori ai punctului său de vedere pe Socrate, care considera ca o dovadă de superioritate a înţelepciunii, conştiinţa ignoranţei noastre, sau pe romanul Caton, care se pronunţa împotriva artificiozităţii „subtile" a acelora care au pîngărit virtutea şi au moleşit curajul cetăţenesc.

Pentru a înţelege în mod corespunzător atitudinea lui Rousseau faţă de civilizaţie şi a ne feri de judecăţi unilaterale, trebuie să avem în vedere caracterul profund contradictoriu al civilizaţiei şi progresului în condiţiile existenţei şi a intensificării antagonismelor de clasă contemporane cu el. Rousseau a înregistrat extrem de dureros unele efecte negative, dezumanizante, ale perpetuării feudalismului ca şi ale progresului civilizaţiei moderne. El a exagerat sciziunea internă a acestei civilizaţii, nu a sesizat virtualităţile sale umane şi valorice. E cert că ceea ce a denunţat sînt tocmai aspectele degradante, fenomenele de imoralitate, de estompare sau anihilare a virtuţilor cetăţeneşti şi a celor sufleteşti: o educaţie în care tinerii învaţă de toate dar nu sînt învăţaţi a deosebi adevărul de eroare şi a-şi înţelege îndatoririle; o politică care e fundată nu pe morală şi virtute ci pe relaţii băneşti şi care-i evaluează pe oameni ca pe turmele de vite (după asemenea politică, omul nu valorează mai mult decît consumaţia pe care o face); anumite deteriorări ale relaţiilor umane cum ar fi răceala, rezerva, sau chiar trădarea — ascunse sub voalul perfid al politeţei —, pe care le-ar implica civilizaţia urbană (el îşi arată astfel integral dispreţul pentru societatea pariziană a „uniformităţii înşelătoare, a frivolităţii"), sau o artă care, în loc să cultive virtutea şi bunele moravuri, să stimuleze gîndurile şi simţirea noastră spre făptuiri concordante cu natura umană, spre acţiuni patriotice, expune dimpotrivă, admiraţiei publice, imagini ale tuturor rătăcirilor inimii şi ale raţiunii oferă ochilor modele de proaste acţiuni.

Există un document literar de mare însemnătate pentru problema ce ne interesează. Cu prilejul tipăririi unei mici comedii — *Narcisse* —, Rousseau a

[22] Tudor Vianu, *op. cit.*, p. 13.
[23] *Ibidem*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

scris o prefață care nu are nici o legătură cu această comedie dar se leagă intim de *Discursul asupra științelor și artelor*. A fost un pretext pentru ca autorul să rezume diferite polemici pe care le-a stîrnit acest discurs și să-și precizeze mai clar punctul său de vedere. Referindu-se la adversarii săi, Rousseau scrie că aceștia combat o fantomă pe care singuri au construit-o, lăudîndu-se apoi că au învins-o. „Știința nu este bună la nimic și nu face niciodată decît rău căci este rea prin însăși natura sa. Ea este tot atît de inseparabilă de viciu ca și ignoranța de virtute. Toate popoarele cultivate au fost totdeauna corupte; toate popoarele ignorante au fost virtuoase: într-un cuvînt, nu există vicii decît printre savanți și nu există nici un om virtuos decît printre cei ce nu știu nimic. Există deci un mijloc pentru noi de a redeveni oameni onești, acela de a ne grăbi să prescriem știința și pe savanți, de a arde bibliotecile noastre, de a închide academiile noastre, colegiile și universitățile noastre și de a ne întoarce la barbaria primelor secole". În esență acestea sînt „ideile" ce i s-au atribuit lui Rousseau, după apariția celebrului *Discurs* și pe care el le consideră, pe bună dreptate, drept o fantomă. Iar reacția sa față de această fantomă este cît se poate de semnificativă pentru adevărata sa atitudine față de civilizație. „Iată ceea ce adversarii mei au respins cu ușurință; dar niciodată nu am spus și nu am gîndit nimic din toate acestea și nu se poate imagina nimic mai opus sistemului meu decît această absurdă doctrină pe care ei au avut bunătatea să mi-o atribuie"[24]. Dar, arată marele gînditor francez, problema la care a încercat să răspundă a fost aceea a influenței științei și artei asupra moravurilor și nu dacă ele sînt sau nu folositoare. El se ridică împotriva a ceea ce am putea numi o știință și artă „academice", de cabinet, rupte de acțiune și de îndatoririle cetățenești, care pervertesc temperamentul oamenilor, le sleiesc vigoarea sufletului; el este deci împotriva unei științe care nu e făcută *pentru om*, ci *împotriva* sa, care rătăcește fără încetare iar atunci cînd obține cîte ceva este aproape totdeauna în defavoarea omului. Pentru un filozof sau savant din această categorie, familia, patria devin „cuvinte goale de sens"; el nu este nici părinte nici cetățean nici om pentru că disprețuiește oamenii.

„Ceea ce Rousseau condamna în civilizație nu era așadar acea rațiune a cărei măreață simplitate el o recunoștea în firea nealterată a omului, ci rațiunea care, punîndu-se în slujba pasiunilor, ajunge să-și pervertească propriul ei caracter"[25].

Idealul lui Rousseau nu este o evoluție regresivă ci o reformă progresistă, menită să perfecționeze civilizația modernă, s-o pună de acord cu esența omului ca ființă născută liberă. Limitele epocii sale și ale poziției sociale pe care se situa nu-i permiteau să scruteze perspectivele de evoluție pozitivă ale unei societăți care amplifică și intensifică toate contradicțiile civilizației clădite pe antagonisme de clasă dar creează totodată premisele rezolvării radicale a acestor contradicții în civilizația armonios dezvoltată a societății comuniste. El marchează însă o piatră de hotar în lupta spiritelor înaintate din epoca modernă pentru afirmarea unor sensuri umaniste în viața socială.

[24] J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 49. Referindu-se în general, la *Discursul asupra inegalității*, Rousseau mărturisește în *Confessions* (partea a II-a, Cartea a VIII-a) că aceasta a fost opera cel mai mult pe gustul lui Diderot, iar sfaturile sale i-au fost cele mai utile. Cu toate acestea ea nu a găsit în toată Europa decît puțini cititori care să o înțeleagă și nici unul care să vrea să vorbească despre ea.

[25] Tudor Vianu, *op. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 11

RAPORTUL CULTURĂ-CIVILIZAȚIE ÎN CONCEPȚIA FATALISTĂ A LUI OSWALD SPENGLER

Exponentul cel mai cunoscut al punctului de vedere pesimist, reminiscență tîrzie a romantismului reacționar german, este Oswald Spengler. Marele răsunet pe care l-a avut în lumea occidentală burgheză cu al său *Untergang des Abendlandes* se explică tocmai prin aceea că el a dat cea mai neobișnuită și, putem spune, senzațională expresie stărilor de spirit pesimiste asupra destinelor civilizației moderne.

În ampla construcție teoretică a lui Spengler, cu numeroase implicații de filozofia istoriei, filozofia culturii, istoria civilizației, istoria artelor etc., două idei fundamentale alcătuiesc pilonii de bază în raport cu care trebuie judecate toate aserțiunile sale, precum și întregul material istorico-demonstrativ de care se folosește:

1. O concepție morfologică idealist-obiectivă asupra esenței culturii, cu consecințe metafizice pe planul istoriei culturii, în sensul negării totale a principiului continuității;

2. Ideea unei opoziții radicale între cultură și civilizație, fondată pe o pretinsă fatalitate internă a istoriei fiecărei culturi, cu consecințe pesimiste, reacționare în aprecierea destinului civilizației moderne.

Sarcina fundamentală pe care și-o pune Spengler în lucrarea *Declinul Occidentului* este să determine perspectivele istorice ale culturii Europei occidentale, unica cultură, după părerea sa, ce s-a păstrat pe pămînt și care se află în faza declinului său inexorabil[1].

Cea de-a doua idee, de care mă voi ocupa sumar în cele ce urmează, decurge logic din prima. Ideea opoziției fatale dintre cultură și civilizație decurge la Spengler din însuși modul în care concepe el cultura ca un organism, ca o specie vegetală care se naște, crește, îmbătrînește și moare fără urme și fără întoar-

[1] Vezi și E. G. Markarian, *Konțepții lokalnîh țivilizații*, Izd. Akad. Nauk. S.S.S.R., 1962, p. 16.

cere. Vîrstele culturii sînt aidoma vîrstelor omului: copilăria, tinerețea, maturitatea și bătrînețea.

El aplică această teză nu numai culturii ca întreg, ca unitate spirituală, ci și tuturor formelor și elementelor sale, fiecare avînd posibilitățile sale proprii de expresie, durata sa limitată, fiindu-și suficientă sieși, așa cum fiecare specie vegetală are florile sale și fructele sale proprii, tipul său propriu de creștere și descreștere. „Ca virtualitate supremă, fiecare cultură posedă un *organism sintetic*, o imagine primară care este pentru ea simbolul lumii istorice și pentru care toate vocațiile particulare, indivizi sau grupuri, acționînd ca organisme vii sînt reproduceri"[2].

În concepția lui Spengler civilizația nu este modalitate a culturii sau latura materială a acesteia ci faza de decadență a unei culturi, o fază inevitabilă, destinul fatal al oricărei culturi, așa cum îmbătrînirea și moartea este destinul fatal al unei specii vegetale, al unei plante. Deci fiecare cultură are propria sa civilizație. Între ele există o *succesiune organică* riguroasă și necesară. „Civilizațiile sînt stările cele mai exterioare și cele mai artificiale pe care le poate atinge o specie umană superioară. Ele sînt un sfîrșit care succede devenirii ca devenitul, vieții ca moarte, evoluției ca cristalizare"[3].

Civilizația pură, ca fapt istoric, constă într-o *exploatare* graduală a formelor devenite anorganice și moarte. În timp ce cultura reprezintă realizarea posibilităților lăuntrice cu care este înzestrată, civilizația reprezintă anularea oricărui progres, epuizarea totală a oricăror posibilități de dezvoltare. Cînd o cultură își atinge scopul său imanent, cînd își realizează ideea sa (adică suma posibilităților sale interioare), ea se epuizează brusc, moare, devine civilizație[4].

Există în istoria culturii perioade de decadență, de criză acută a valorilor spirituale (ca în ultima fază a Imperiului roman, sau în faza imperialistă a societății capitaliste). Dar asemenea fenomene nu cuprind niciodată întregul univers spiritual al unei societăți date, iar rădăcinile lor nu rezidă în însăși esența culturii ca atare, ci în baza economică a societății reflectînd poziția socială și starea de spirit al unei clase reacționare, condamnate de istorie. Spengler însă, în spiritul celui mai conservator romantism german, extinde fenomenele de decadență existente în istorie (mai ales în epocile sale de răscruce, cînd vechiul se cramponează de trecut iar forțele sociale noi se află încă în stare embrionară și nu dispun de capacitatea unor viguroase manifestări practice și teoretice) la întreaga societate (pe o treaptă dată a evoluției sale) și le subsumează conceptului de civilizație care are deci, în întregime, în concepția sa un conținut negativ. Negînd orice determinism cauzal obiectiv, el caută cheia explicativă a deosebirilor dintre cultură și civilizație în zona facultăților psihice ale omului.

Principiul culturii este, după Spengler, *sufletul*, cel al civilizației — *intelectul* sau *rațiunea*. Omul cultivat își are energia înăuntru. A trăi pentru el înseamnă a realiza lăuntric posibilitățile sufletului său. Pentru omul civilizat, dimpotrivă, terenul de manifestare a energiei sale se află în afară, posibilitățile sale sînt pur

[2] Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, partea I, vol. I., N.R.F. Gallimard, 1933, p. 49.
[3] *Ibidem*, partea a II-a, vol. II, N.R.F. Gallimard, 1948, p. 31.
[4] Vezi *Ibidem*, p. 179.

Scanned with OKEN Scanner

extensive. Este condamnată ca fiind de ordinul civilizației însăși metoda rațională de cunoaștere de care se servește istoricul raționalist sau sociologul modern, obișnuit să gîndească faptele sociale, religioase, psihologice și etice în termeni de cauzalitate și lege, să stabilească scopuri raționale. Cultului raționalismului — cum îl numește el — asociat cu cel al utilitarismului, care implică o logică mecanică exterioară, îi opune logica organică a faptelor de viață. Însuși cuvîntul *proces* îi stîrnește protestul pe motiv că suprimă destinul.

Aplicarea celor două concepte polare, iremediabil opuse, în interpretarea unor aspecte ale istoriei societății, îi prilejuiește lui Spengler cele mai reacționare manifestări ale gîndirii sale.

Să observăm totuși că Spengler, ca toți cei care și-au propus să condamne fără drept de apel întreaga civilizație umană, a trebuit să se refere în fapt la stări de lucruri reale dintr-un trecut mai îndepărtat sau mai apropiat și uneori criticile sale nimeresc din plin rînduielile statornicite de clasele dominante, exploatatoare. Despre politica „civilizată", de pildă (în opoziție cu cea cultivată), *retorica* (în antichitate), *jurnalismul* (în occident) etc. . . . ni se spune că e pusă în slujba acelei abstracții pe care o reprezintă puterea civilizației = b a n i i. Marile partide — arată el mai departe — nu sînt decît în aparență centrul de gravitate al acțiunilor decisive. În realitate, deciziile se iau de o minoritate de oameni ale căror nume nu sînt poate cele mai cunoscute, în timp ce politicienii, oratorii, tribunii, deputați și ziariști nu fac decît să mențină pentru mulțime iluzia libertății de a dispune de sine. Dacă ne referim la societatea capitalistă și la democrația burgheză, lucrurile sînt spuse destul de clar (deși unilateralizat), dar sînt spuse de pe poziții retrograde. Și astfel, prin absolutizarea unor adevăruri parțiale pe care le rostește, acestea se transformă în contrariul lor, devin piese cu falsă aureolă critică într-un sistem de gîndire obscurantist, pe de-a întregul perimat. Critica sa vizează în primul rînd laturile progresiste cele mai înaintate ale culturii moderne, pe care nu le mai pot ignora, oricît ar dori-o, nici cei mai reacționari ideologi contemporani. Pentru definirea profilului ideologic al lui Spengler este semnificativă atitudinea sa față de o teorie științifică care constituie una din cele mai importante laturi ale revoluției moderne în știință — darvinismul (exceptînd aripa sa reacționară, darvinismul social), și mai ales față de socialism. De altfel darvinismul este considerat o concepție intelectuală de mare citadin, frate bun cu socialismul, iar secolul al XIX-lea este apreciat ca secol al lui Marx și Darwin; oprobiul său devine în fond, un elogiu adus celor doi mari savanți ai acestui secol, între care există într-adevăr multe afinități spirituale și ideologice.

Spengler susține că sentimentul destinului culturii occidentale este deja mort și de aceea proiectele sale sînt proiecte de bătrîn. Destinul este totdeauna tînăr și nu poate fi înlocuit cu o înlănțuire de cauze și efecte decît atunci cînd a dispărut conștiința cosmică a logicii sale interne. Căci tinerețea singură are un viitor și este ea însăși un viitor.

Lăsînd la o parte toate speculațiile despre destin, cu ultima propoziție de sens metaforic sîntem de acord; numai că ea se potrivește (întru totul) tocmai filozofiei spre care-și îndreaptă Spengler focul criticii și o stigmatizează prin trăsăturile unui organism bătrîn aproape mort, ajuns la declinul existenței sale. Că marxismul este, ca filiație ideologică, un produs al culturii occidentale, aceasta a înțeles într-un fel oarecare și Spengler. Dar el și-a amenajat cîmpul

Scanned with OKEN Scanner

de observație într-un trecut atît de nebulos și îndepărtat, în regiuni atît de obscure ale istoriei, încît nu a mai fost în stare (obiectiv și subiectiv) să vadă și altceva decît prăbușirea iminentă și fatală a întregii civilizații. Pentru el totul este muribund și și-a pierdut tinerețea pentru că el însuși exprimă senilitatea unei clase bătrîne. În tabloul său întunecat apocaliptic nu se văd forțele care luminează oamenilor, asemeni inimii lui Danko, marele drum al viitorului, plin de obstacole, dar cel mai eroic drum al istoriei.

Dacă iluminiștii secolului al XVIII-lea au întreprins marea operă de asanare ideologică, chemînd în fața tribunalului rațiunii teologia, religia cu tot cortegiul său politic și ideologic, de manifestări aberante, ce deveniseră o plagă rușinoasă și profund dăunătoare pentru societatea în plin progres a acelor vremuri, în plin secol al XX-lea Spengler instituie un alt fel de tribunal, al celui mai obscurantist izvor ideologic, în fața căruia citează nu numai socialismul și darvinismul dar și alte valori culturale pe care le consideră ca făcînd parte din aceeași familie spirituală: problemele familiei din opera unui Ibsen, operele lui Strindberg și Shaw, impresionismul pe care-l apreciază ca produs al unei sensibilități anarhice, imaginea artistică a suferințelor, a marilor drame sufletești pe care o găsim în lirica lui Baudelaire sau în muzica lui Wagner, în general arta care devine fenomen de masă, filozofia care părăsește speculațiile metafizice și se orientează spre viață. Toate acestea sînt străine sufletului cosmic al ruralilor, singurul principiu creator al adevăratei culturi, fiind destinate inteligenței citadine a civilizației.

Punctul de plecare în trecerea de la cultură la civilizație îl constituie în epoca modernă, revoluția burgheză, în primul rînd cea franceză. Ideea acestei revoluții constă, după Spengler, tocmai în trecerea de la cultură la civilizație. Spengler recunoaște caracterul necesar, inevitabil al acestei revoluții, dar susține că necesitatea aceasta este asemănătoare cu aceea care determină îmbătrînirea, declinul și moartea unei ființe organice după ce aceasta și-a realizat posibilitățile sale de viață.

Poziția lui Spengler se caracterizează printr-un reacționarism absolut. Ea ar fi fost reacționară chiar și în epoca revoluției burgheze, dar cu atît mai mult este în epoca revoluțiilor proletare. În anii care au urmat primului război mondial, cînd burghezia nu-și revenise încă din spaima ce o cuprinsese în fața noilor revoluții ce izbucniseră și din care cea mai importantă nu putuse fi înăbușită, ci înainta victorioasă, este semnificativă răfuiala lui Spengler cu revoluția burgheză din secolul al XVIII-lea a cărei idee, spune el, constă în trecerea de la cultură la civilizație, în triumful orașului mondial anorganic asupra satului organic, devenit de acum înainte provincie.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 12

IDEEA DE CIVILIZAȚIE ȘI DESTINUL CIVILIZAȚIEI MODERNE ÎN FILOZOFIA ISTORIEI A LUI ARNOLD TOYNBEE

„Înțeleg prin civilizație cea mai mică unitate istorică de studiu la care se ajunge cînd se încearcă a înțelege istoria propriei țări..."

(ARNOLD TOYNBEE)

Filozofia istoriei și civilizației a lui Toynbee face parte din aceeași familie spirituală cu morfologia culturii a lui Spengler. În opera sa vastă, monumentală este abordată o gamă variată de probleme. „Profesorul Arnold Toynbee este unul din corifeii științei istorice, unul dintre cercetătorii cei mai cunoscuți, dacă nu cel mai cunoscut al civilizației apusene. El a elaborat o serie de considerații valoroase care privesc interpretarea evenimentelor istorice"[1].

Cu prilejul dezbaterilor organizate sub direcția lui Raymond Aron în jurul operei și concepției lui Arnold Toynbee și cu participarea efectivă a acestuia, problemele destinului „civilizației occidentale", a crizei și viitorului acesteia, au ocupat un loc de frunte. Din cele zece zile cît a durat colocviul, două au fost consacrate în mod special temei *Perspectivele de viitor ale civilizației occidentale.* De fapt însă luări de poziție în această direcție nu au lipsit nici în celelalte ședințe în care s-a dezbătut o gamă largă de probleme pe marginea filozofiei toynbeene a istoriei. Aceasta se explică, în primul rînd, prin faptul că în opera lui Toynbee problemele civilizației, în general, ale celei contemporane, în particular, au o pondere deosebită. „Întreaga operă a lui Arnold J. Toynbee este dirijată *(commandée)* de noțiunea de civilizație — spune Emile Callot. Ceea ce gîndirea sa se străduiește să rezolve este problema unică a civilizațiilor. Ce este o civilizație și cum poate fi studiată? Aceasta este problema fundamentală la care întreaga operă a lui Toynbee este un amplu răspuns"[2].

La întrebarea ce este civilizația, Callot crede că sînt posibile două feluri de răspunsuri:

[1] J. Hanna, *Sumiha v filosofii,* Izd. Progress, Moskova, 1965, p. 91.

[2] Emile Callot, *Ambiguités et antionomies de l'histoire et de sa philosophie,* Edition Marcel Rivieré et cie, Paris, 1962, p. 354. Scopul lui Toynbee este de a compara sistematic cele 21 de societăți pe care le stabilește pentru a ajunge la o teorie generală a civilizației. Întreaga sa operă este construită pe acest plan, ea se articulează după diversele etape ale vieții unei civilizații: geneză, naștere, declin și dezagregare finală (E. Callot, *op. cit.*, p. 354).

a) *fenomenologic* — o definiţie empirică care se menţine la planul fenomenelor şi se limitează la o caracterologie, pe cît de complet posibilă, a acestor fenomene;

b) *ontologic* — presupunînd o cercetare filozofică a acestei relaţii, degajarea substratului comun principiului acestei unităţi. Definiţia filozofică a civilizaţiei exprimă ceea ce este în sine, spre deosebire de alte lucruri asemănătoare, raţiunea sa ultimă, cauza sa primă.

Concepţia lui Toynbee, care face parte din prima categorie, nu pretinde a surprinde esenţa civilizaţiei. Toynbee este mai puţin un filozof şi mai mult un istoric şi sociolog al civilizaţiei[3]. Toynbee însuşi a alcătuit o sinteză intitulată *Prospect of Western Civilisation*. Remarcabil e faptul că, în studierea vechilor civilizaţii, el nu se comportă ca un savant de cabinet sau ca un naufragiat în apele necunoscute ale trecutului istoric, ci caută să desprindă învăţăminte, să tragă concluzii pentru prezent şi viitor. În calitate de experimentat colaborator al *Foreign Office*-ului şi pasionat călător, el a acumulat de asemenea o vastă experienţă politică[4], devenind după Spengler, autorul cel mai răspîndit şi cu cel mai mare prestigiu în filozofia contemporană a istoriei şi civilizaţiei.

Viziunea sa, spre deosebire de cea a lui Spengler, nu este strict morfologică ci mai degrabă *istorică;* pe el nu-l interesează în special problema culturii ca stadiu sau element al civilizaţiei şi nu-şi propune ca ţel analiza elementelor componente ale acesteia din urmă pe o treaptă dată, ci *geneza, dezvoltarea, declinul* şi *dezagregarea* civilizaţiilor, precum şi destinele actuale ale civilizaţiei. Lui Spengler îi reproşează rigiditatea dogmatică, determinismul împins pînă la fatalitate, în sensul că după el, civilizaţiile se nasc, se dezvoltă, decad şi mor, după un program invariabil fixat, ca o lege inexorabilă a naturii de felul aceleia ce guvernează ciclul vital al unei plante.

Ideea pluralităţii civilizaţiilor, a mişcării lor ciclice, este comună atît la Spengler cît şi la Toynbee. Dar, spre deosebire de filozoful german, Toynbee nu exclude influenţele reciproce, interferenţele diferitelor civilizaţii, ci, dimpotrivă, face din acestea o pîrghie de prim rang a istoriei civilizaţiei. El declară că nu poate să accepte la Spengler nici determinismul său, nici completa separare pe care o stabileşte între diverse civilizaţii, refuzul de a admite orice comunicare între ele, considerarea lor ca un fel de monade separate, fără uşi, fără ferestre[5]. Asemenea concepţie nu a permis soluţionarea problemei *genezei* civilizaţiilor; dar pe Toynbee nu-l satisface nici *empirismul* englez care-şi dispută, ca factori explicativi ai civilizaţiei, *rasa* şi *mediul* „... două mari chei rivale pe care istoricii secolului al XIX-lea cu pretenţii de ştiinţă ni le-au oferit pentru a rezolva problema inegalităţii culturale a diferitelor societăţi umane“[6].

[3] Vezi E. Callot, *op. cit.*, pp. 346—347.

[4] „Cînd încerci să scrii istoria unei civilizaţii, este foarte important să fi putut vedea ceva, oricît de puţin, din teatrul unde s-a jucat drama. O simplă privire aruncată unui peisaj, poate să-ţi spună mai mult decît ani de zile petrecuţi în studierea hărţilor şi textelor“ (Arnold Toynbee, *Hellenism, The History of a Civilisation*, London, Oxford University Press, New York, Toronto, 1959, p. III.

[5] *L'Histoire et ses interpretations*, Entretiens autour de Arnold Toynbee, sous la direction de Raymond Aron, Mouton et Co. La Haye, 1961, p. 18.

[6] Vezi Arnold J. Toynbee, *La civilization à l'épreuve*, Paris, N.R.F. Gallimard, 1951, p. 9.

Sarcina primă pe care şi-o propune Toynbee este de a concepe şi prezenta istoria tuturor civilizaţiilor contemporane, fie că supravieţuiesc sau nu, ca o unitate. Există două maniere de a întreprinde o asemenea operă, după părerea sa:

— a studia interferenţele, contactele dintre civilizaţii prin care mai multe focare de civilizaţie se concentrează în unul singur;

— a studia ca o unitate istoria tuturor civilizaţiilor cunoscute — istoriile lor particulare fiind specii particulare ale generalităţii umane —, fazele principale ale istoriei civilizaţiei. Această metodă permite a distinge experienţele lor comune de cele unice, individuale. „Astfel, noi vom fi fără îndoială în măsură a elabora o morfologie a speciei de societate numită civilizaţie"[7].

După cum arată şi acest citat, influenţa lui Spengler, apropierea de acesta, se resimte totuşi, în ciuda deosebirilor, destul de mult. O mărturiseşte singur în 1947. Impresia pe care i-a procurat-o lectura *Declinului occidentului* a fost puternică. În *Viziunea mea asupra istoriei,* Toynbee arată că unul din punctele capitale ale acestei lecturi pentru propria sa formaţie a constituit-o ideea că cele mai mici domenii inteligibile ale studiului istoric sînt formaţiunile sociale de ansamblu şi nu fragmente izolate arbitrar, cum ar fi cetăţile-state din antichitate sau naţiunile şi statele moderne.

Această idee este pe deplin în concordanţă cu însuşi înţelesul conceptului de civilizaţie la Toynbee: civilizaţia constituie termenul de referinţă generalizator şi unificator al oricărei societăţi umane considerată în fragmentele sale. Acest nume evocă, arată el, reprezentări distincte în spiritul nostru în ce priveşte arhitectura, pictura, religia, moravuri, obiceiuri.

Criteriul fixat de Toynbee pentru a distinge şi delimita civilizaţia este vag, incert. Din numeroase pasaje rezultă o anumită identificare cu societatea (societăţile fiind apreciate drept cîmpuri inteligibile ale studiului istoric), astfel încît istoria civilizaţiilor se identifică puţin cîte puţin cu istoria universală. „Toynbee creează o confuzie regretabilă cînd identifică termenii civilizaţie şi societate şi le confundă din ce în ce mai mult unul cu altul, dînd chiar în ultima parte a lucrării sale prioritate societăţii. El elimină astfel problema crucială, atît pentru sociolog cît şi pentru istoric, a raporturilor între cele două concepte, între cele două realităţi. Or, dacă, după însăşi mărturisirea lui Toynbee, civilizaţia este un fenomen cultural, societatea este aceasta şi încă altceva şi e dificil a asimila total viaţa politică, economică, demografică a unui grup uman, cu sistemul ideologic care reprezintă o cultură[8] a investigaţiei în acest domeniu al cunoaşterii ştiinţifice[9]. Pe Toynbee îl încearcă un adevărat entuziasm cînd crede că a descoperit asemenea unităţi în extrem de vastul obiect de cercetare pe care-l explorează. „În istoria greco-romană de la început pînă la sfîrşit, unitatea este nota

[7] A. J. Toynbee, *op. cit.*, p. 175.
[8] E. Callot, *op. cit.*, p. 350.
[9] După apariţia primelor 3 volume din opera sa capitală, un recenzent explica apariţia ideii de unitate funciară a civilizaţiei la Toynbee (ca şi la alţi autori moderni) printr-o serie de transformări sociale între care cele provocate de Renaştere şi Reformă, sistemul parlamentar, revoluţia industrială intensificarea contactelor şi schimburilor între naţiuni şi popoare — toate acestea presupun depăşirea unor puncte de vedere îngust naţionaliste, naţiunile dobîndind treptat sentimentul de a fi părţi ale unui tot care le influenţează şi în care se integrează („Annales sociologique", 1936).

Scanned with OKEN Scanner

dominantă şi, după ce am ascultat această mare simfonie, eu nu voi mai risca a fi hipnotizat de muzica izolată şi bizară a istoriei locale a propriei mele ţări"[10].

Istoria naţională britanică n-a fost şi nu poate fi niciodată un cîmp de studiu inteligibil luat izolat. Şi aceasta e valabil pentru oricare altă naţiune. „Forţele în acţiune nu sînt de loc naţionale ci provin din cauze mai vaste. Ele operează asupra fiecăreia din părţi. Dacă se neglijează acţiunea de ansamblu asupra întregii societăţi, acţiunea lor nu mai este inteligibilă..."[11]. Nu putem sesiza semnificaţia unei atitudini particulare, fără a ţine seama de ansamblul condiţiilor mai generale. Toynbee pledează pe zeci de pagini împotriva închistării locale, pentru abordarea problemelor în spiritul unei unităţi de mare anvergură a cosmosului social — civilizaţia. Nu poate fi negată teza că istoria unei naţiuni este inteligibilă, izolată de restul umanităţii, considerată în sine. Dar nu e mai puţin adevărat că civilizaţia, ca principiu unificator al istoriei universale, istoria civilizaţiilor nu pot fi inteligibile în afară şi independent de istoria naţiunilor şi popoarelor care alcătuiesc tocmai fermentul lor cel mai puternic, mai creator. Putem spune chiar că poporul şi naţiunea sînt unităţi mai inteligibile decît civilizaţia, căci fără ele civilizaţia nu ar fi decît o schemă moartă, sterilă, abstractă, căreia nu-i corespunde nimic în realitatea faptelor sociale. Luînd chiar exemplul dat de autor, putem spune că ar fi greu să înţelegem istoria civilizaţiei moderne fără a situa în centrul acesteia istoria Angliei, ţară clasică a capitalismului, care a asimilat numeroase influenţe culturale dar, în acelaşi timp, a întreprins prin diferite mijloace, o vastă operă de universalizare a modelelor sale culturale pe diverse meridiane ale globului.

Făcînd aceste rezerve faţă de tendinţa lui Toynbee de a exagera rolul civilizaţiei ca principiu unificator al istoriei, trebuie să subliniem încă o dată ideea extensiunii elementelor de civilizaţie pe diverse paliere ale vieţii sociale: *economic*, cu o extensiune mai radicală şi mai totală, în raport cu planul *politic* şi mai ales *cultural*, care au o extensiune mai delimitată şi mai specifică.

Încercarea lui Toynbee de a interpreta multitudinea şi varietatea faptelor istorice în lumina unui principiu unificator — civilizaţia —, este desigur pozitivă. Metoda sa de gîndire este însă metafizică, deoarece absolutizează momentul de *unitate* al civilizaţiei, *generalitatea* sa, în raport cu particularul, formaţiunile mai restrînse, părţile constituente. Putem fi de acord că noţiunea de civilizaţie, luată ca un întreg, lărgeşte orizontul nostru istoric dar Toynbee merge pînă la a refuza însuşirea de necesitate unor fenomene cum ar fi statul (cu excepţia a ceea ce el numeşte *statul universal*), structura de clasă sau cea naţională, fără de care nici nu putem defini un anumit tip de civilizaţie. Aceste realităţi sînt considerate ca fragmente izolate, privite în sine, cînd de fapt ele se integrează unui proces istoric mai general. În ceea ce priveşte însă *universalitatea istoriei şi culturii*, Toynbee absolutizează momentul particular al civilizaţiilor care se dezvoltă paralel şi nu alcătuiesc împreună o unitate, ci mai curînd un mozaic.

[10] A. Toynbee, *La civilisation à l'épreuve*, p. 13.
[11] Idem, *L'Histoire. Un essai d'interprétation*, pp. 9—10.

Scanned with OKEN Scanner

Tocmai în acest sens Z. Arab-Oglî[12] susține că filozofia istorică a lui Toynbee neagă universalitatea și unitatea culturii mondiale, fragmentează și atomizează procesul dezvoltării civilizațiilor.

Originalitatea, coerența și *devenirea* sînt principalele aspecte pe care le degajă analiza toynbeeană a civilizației. Fundamentală rămîne însă întrebarea: ce sînt civilizațiile din punctul de vedere al definițiilor pe care le găsim în teoriile de morfologie a culturii? Unii participanți la dezbaterea operei lui Toynbee se întrebau dacă definite astfel, civilizațiile există altundeva decît în creierul specialiștilor istoriei comparate a civilizațiilor. A. Hilchmann punea problema în acești termeni: civilizația este un fenomen real sau un procedeu metodologic pentru a simplifica o realitate atît de complexă (el însuși optînd pentru prima ipoteză), iar R. Aron spunea cu același prilej că un filozof a numit știința comparată a civilizațiilor *anatomia himerelor*. Forma extremă a scepticismului, arată el mai departe, constă tocmai în a considera că „civilizațiile" sînt create de însăși maniera de a gîndi a celor care le studiază. Aceasta este însă, adăugăm noi, o concepție tipic idealistă și nu doar sceptică, iar conceptul toynbeean al civilizației o implică; ce poate să însemne „unitate inteligibilă a istoriei" decît un instrument rațional de care se servește gîndirea noastră în ordonarea și sistematizarea faptelor istorice.

Este semnificativ dialogul care s-a angajat în problema *realității civilizațiilor* între Toynbee și unii participanți la dezbaterea amintită. La afirmația sa că singurele realități sînt acțiunile umane, R. Aron replica: deci Toynbee refuză să acorde ansamblului aceeași realitate ca și ființelor umane, luate individual — cu alte cuvinte, în afara indivizilor umani, tot restul — națiune, civilizație etc. — sînt grupuri mai mult sau mai puțin arbitrare, unități operatorii. A. Toynbee răspunde, făcînd o distincție între *realități secundare* — entități ca Franța, Anglia, Europa — și *realitatea indivizilor* care trăiesc în cadrul lor. Ca metodă, arată el mai departe, trebuie pornit de la *unitatea actelor umane*. Conceptul de civilizație este o *unitate minimală inteligibilă*, mai utilă, după părerea sa, decît unitățile particulare, cum ar fi *dezvoltarea tehnologică*, *statul național* ș.a.

În intervenția sa, H. Marrou, arată că pentru istorici conceptul de civilizație nu este instrumentul ultim de a sesiza realul. Civilizația nu ar fi decît o manieră

[12] În *Critica concepției cultural-istorice a lui Arnold Toynbee*, în *Critica unor aspecte ale istoriografiei burgheze* (Biblioteca „Analelor Româno-Sovietice", Seria istorie, pp. 147—176) cercetătorul sovietic sintetizează astfel tezele fundamentale ale filozofiei civilizației a lui A. Toynbee:

1. Nu există o istorie unică a omenirii, ci există numai istoria diferitelor civilizații închise și independente una de alta.
2. Fiecare civilizație parcurge 5 stadii — naștere *(genesis)*, creștere *(growth)*, *(breakdown)*, descompunerea și pieirea, dispariția fără urme.
3. Evenimentele și fenomenele care se dezvoltă în aceste civilizații sînt identice iar esența lor e foarte specifică, neavînd nimic comun cu esența celorlalte.
4. Sursa dezvoltării civilizației o constituie *minoritățile creatoare*, singurele care pot da răspunsuri reușite la chemările civilizației, trăgînd după sine „majoritatea inertă".

Sînt cuprinse aici idei fundamentale ale doctrinei lui Toynbee, dar unele formulări ale lui Arab-Oglî păcătuiesc prin exagerare și unilateralitate. Din concepția lui Toynbee nu decurge o negare atît de radicală a universalității culturii ca la Spengler. De vreme ce originalitatea este o chestiune de manifestare specifică, iar interdependența și intercomunicarea culturilor nu sînt excluse, putem deduce că există și anumite permanențe umane, anumite elemente culturale ce se transmit de la o civilizație la alta.

Scanned with OKEN Scanner

de a rezuma o experienţă complexă şi, ca atare, nu pot fi subsumate aceluiaşi tip de civilizaţie, realităţi şi experienţe umane distinse. Nici schema lui Spengler, nici cele 21 civilizaţii pe care le stabileşte Toynbee nu sînt satisfăcătoare în raport cu istoria reală a civilizaţiilor. Nu e posibilă niciînd o civilizaţie total unificată şi, ca atare, noţiunea de civilizaţie este un instrument mereu depăşit.

După Toynbee este mai puţin important a distinge ansamblul real şi cel ideal din alcătuirea civilizaţiilor. Se poate concepe o *unitate ideală* de civilizaţie, un ansamblu de instituţii cu semnificaţii fără (şi independent de) unitatea evenimenţială sau cauzală, după cum se poate concepe o unitate evenimenţială însoţită de incoerenţă ideală, opusă acelei unităţi perfecte pe care o găsea Spengler în fiecare cultură. Formula toynbeeană a cîmpului inteligibil ar trebui, după Aron, să servească ca punct de plecare pragmatic şi nu ca punct de sosire. „Căci, dacă este adevărat că civilizaţia occidentală e un cîmp mai inteligibil decît istoria franceză sau engleză, nu este vorba totuşi de un cîmp cu totul inteligibil, deoarece... ieşită dintr-o altă civilizaţie, ... ca civilizaţie de al doilea grad, civilizaţie fiică, nu este comprehensibilă decît în funcţie de civilizaţia anterioară"[13].

Toynbee nu admite conceptul spenglerian absolut al originalităţii, punînd accentul pe inspiraţia specifică a fiecărei civilizaţii de a se manifesta în diferite domenii de activitate. Studiul civilizaţiilor este totdeauna un studiu comparat. A sesiza originalitatea altei civilizaţii decît aceea căreia îi aparţinem înseamnă, şi după Marrou, a stabili un dialog care poate servi pentru a evidenţia propria noastră civilizaţie.

Imaginea pe care o oferă Toynbee asupra mişcării civilizaţiilor este aceea a unor centre unice de iradiere a căror unde întîlnindu-se şi interferîndu-se generează noi civilizaţii aşa cum întîlnirea a două raze de lumină dă naştere unui fascicol. Astfel, civilizaţia greco-romană este comparată cu o undă: o mişcare într-un mediu spiritual, o emisiune de energie spirituală care ţîşneşte dintr-o sursă de inspiraţie originală în Grecia şi îşi trimite razele în toate direcţiile în unde concentrice. Pe măsură ce aceste unde se îndepărtează de sursa care le-a produs, devin din ce în ce mai slabe (de exemplu, versiunea latină a literaturii greceşti este inferioară celei greceşti originale, arta devine din ce în ce mai săracă, pe măsură ce se îndepărtează în spaţiu şi timp de Grecia secolului IV î.e.n.). Tendinţa de degenerare rapidă a energiei spirituale a unei civilizaţii este o tendinţă naturală, dar ea poate fi oprită şi inversată dacă se întîmplă ca două unde propagîndu-se de la două centre diferite să se întîlnească şi să se interfereze. Astfel, interferenţa unei unde greceşti degenerate şi a unei unde indiene — *forma Mahayana* a budismului — a dat naştere unei civilizaţii noi, distincte, intens creatoare: civilizaţia mahayană-budistă a Extremului Orient. Interferenţa aceleiaşi unde greceşti cu o undă siriană a generat civilizaţia creştină a lumii occidentale[14]. Această putinţă de regenerare la întîlnirea a două civilizaţii diferite se datoreşte unei tendinţe originare către perfecţiune; omul încearcă mereu să se ridice deasupra umanităţii primitive, spre o formă mai înaltă de viaţă spirituală.

[13] *L'Histoire et ses interprétations*, p. 43.

[14] Autorul invocă în sprijinul tezei sale şi un argument filologic: numele dublu Isus Christos stă mărturie că creştinismul a rezultat din mariajul a două culturi: Isus = a treia persoană singular a unui verb semitic; Christ = participiul trecut al unui verb grec.

Scanned with OKEN Scanner

Fiecare civilizație urmărește acest scop dar nici una nu l-a atins încă niciodată. Dimpotrivă, în societățile mai puțin civilizate, majoritatea membrilor săi au rămas foarte aproape de nivelul omului primitiv. „Toate civilizațiile pe care noi le cunoaștem, inclusiv cea greacă, s-au dizlocat și dezagregat deja, cu o singură excepție posibilă a civilizației noastre occidentale, și nici un fiu al acestei civilizații aparținînd generației noastre nu-și poate imagina cu ușurință că societatea noastră ar fi la adăpost de pericolul de a suferi de destinul comun"[15]. Cu atît mai mult cu cît civilizația greco-romană a sucombat, după părerea sa, pentru că nu a găsit un răspuns fericit la aceeași sarcină pe care o înfruntă civilizația occidentală de azi; ea nu a putut rezolva cu succes noua problemă ce i s-a pus prin oprirea expansiunii geografice, de a obține o cantitate crescîndă de resurse pentru o populație ce continua să crească, pornind de la o arie geografică care devine staționară în loc de a continua să se întindă. Toynbee face o paralelă între sistemul economic intensiv, agricultura specializată pentru export, pe care o apreciază drept o revoluție economică și revoluția industrială engleză. Dar soluția problemei economice ridică o problemă politică pe care civilizația greacă a fost incapabilă s-o rezolve și aceasta a fost cauza căderii sale. „Distrugerea civilizației greco-romane ca urmare a neputinței sale de a înlocui o anarhie internațională printr-un fel oarecare de lege și de ordine internațională, umple istoria a patru sute de ani de la 431 pînă la 31 î.e.n."[16]. Este adevărat că Imperiul roman vine cu o soluție politică: unificarea statelor-cetăți grecești și a altora *legate cultural*, dar în afară de faptul că *pax romana* a fost o pace impusă de epuizare, necreatoare și nepermanentă, ea a constituit o soluție întîrziată cu 4 secole față de momentul oportun.

Aceste teze au în orice caz meritul că-l invită pe lector la meditație. Oricît de sumare, sînt necesare unele considerații cu privire la cele de mai sus. Toynbee a intuit desigur unele adevăruri istorice: interferența diferitelor civilizații, discrepanța dintre soluția economică și cea politică în cadrul civilizației grecești, caracterul impus al păcii romane etc. sînt fără îndoială fenomene reale ale istoriei, iar încercarea de a le surprinde semnificația constituie un efort pozitiv. Însăși comparația pe care o face cu propagarea în unde a unei raze luminoase nu e lipsită de forță plastică, sugestivă. Și cu toate acestea, viziunea sa este fundamental greșită prin corelațiile pe care le stabilește, prin explicațiile pe care le dă (sau nu le dă).

Față de cele de mai sus, putem formula deci unele concluzii:

1. Toynbee nu dă o explicație satisfăcătoare *genezei interne* a civilizațiilor. Ce factor social intern este hotărîtor în constituirea și dezvoltarea unui sistem de valori materiale și spirituale care definesc profilul unei civilizații? Noi spunem că acest factor îl constituie *munca socială, efortul constructiv* al colectivităților muncitoare, fără de care istoria însăși ca istorie umană își pierde orice sens. Dacă munca l-a creat într-un anumit fel pe om, cu atît mai mult prin ea s-au creat acele formațiuni social-culturale care sînt civilizațiile. Toynbee nu spune însă nimic în această privință.

În acea parte a operei sale care se ocupă de geneza civilizațiilor, el le împarte din acest punct de vedere (al genezei) astfel:

[15] Arnold Toynbee, *La civilisation à l'épreuve*, p. 66.
[16] *Ibidem*, p. 71.

Scanned with OKEN Scanner

— 15 civilizații care au apărut prin întîlnirea sau interferența altora precedente;

— 6 civilizații care, atît cît le putem cunoaște, au fost generate direct de societatea primitivă. Acestea ar fi: egipteană, sumeriană, minoeană, prechineză, maya și andeeană[17].

În legătură cu aceasta se pune problema deosebirii dintre *societate* și *civilizație*, concepte adesea echivalente la Toynbee. Ideea sa de bază este aceea că civilizația este o societate dezvoltată, ajunsă la un anumit grad de maturitate, ieșită deci din stadiul primitivității. Punîndu-și însă problema deosebirii esențiale între societatea primitivă și civilizație, explicațiile sale produc o impresie jalnică după strălucitele investigații ale lui Morgan și Engels (ca să nu amintim decît pe acești mari deschizători de drumuri în știința despre evoluția și descompunerea societății primitive).

El recurge mai întîi la un factor de ordin psihologic — *mimetismul* —, sensul în care operează facultatea de imitație. Spre deosebire de societățile primitive statice, în care mimetismul e orientat spre trecut, spre generațiile mai vechi în societățile aflate în progres (= civilizații), „mimetismul este îndreptat înainte, spre personalitățile creatoare, pionierii"[18].

Deosebirea esențială este însă alta. Toynbee recunoaște că în fazele incipiente ale societății primitive, în „mutația de la subom la om", înfăptuită în împrejurări asupra cărora noi nu avem mărturii", au avut loc progrese remarcabile, mai mari, mai dinamice decît orice progres realizat de om sub egida civilizației. Apoi însă aceste societăți au stagnat, au devenit statice. „Noi nu am reușit a găsi obiectul imediat al cercetării noastre: o deosebire permanentă și fundamentală între societățile primitive și civilizații. Dar incidental am făcut lumină asupra obiectivului ultim: natura genezei civilizațiilor"[19]. În ce constă aceasta: mutația societății primitive în civilizație constă în tranziția de la condiția statică, de la imobilism, la activitatea dinamică.

2. Referindu-ne la o altă teză a lui Toynbee, trebuie să remarcăm că nici o civilizație nu poate lua naștere pur și simplu prin interferența altora două, așa cum două surse de lumină se pot uni și da naștere unui fascicol luminos mai puternic. Fiecare își are rădăcinile într-un anumit mediu social și natural, în munca și viața unor popoare sau societăți înrudite. Nu se pot tăgădui, firește, influențele reciproce, interferențele, încrucișarea multilaterală a razelor iradiate de diverse culturi, dar asimilarea influențelor, absorbția acestor raze, producerea unor efecte de regenerare, creatoare ale spiritului uman sînt totdeauna determinate de cauze interne, de nevoile materiale și spirituale ale popoarelor și societăților respective.

Fără a nega direct aportul unor civilizații la opera de cultură a umanității, Toynbee minimalizează de fapt toate civilizațiile, cu excepția celei greco-romane și a celei occidentale, moștenitoarea sa directă. El diferențiază civilizațiile așazis majore, care au o viață spirituală coerentă, de celelalte pe care le disprețuiește. De pildă, așa-ziselor civilizații pergamiene, deși diferite prin caracterul

[17] Arnold Toynbee, *L'Histoire. Un essai d'interprétation*, Abrégé par D. C. Somervell des volumes I—VI de *A Study of History*, Paris N.R.F. 1951, Gallimard, p. 61.
[18] *Ibidem*, p. 62.
[19] *Ibidem*, p. 63.

Scanned with OKEN Scanner

cultural şi structura lor socială, le atribuie *uniformitate*. În ceea ce priveşte epoca modernă, istoria dramatică a cuceririi de colonii, a supunerii şi înrobirii unor ţări şi popoare cu o veche şi înfloritoare civilizaţie (una din cele mai ruşinoase pagini ale istoriei mondiale, adică constituirea vastului şi sîngerosului sistem colonial), dobîndeşte în expunerea lui Toynbee o aureolă de glorie şi triumf, de proslăvire a civilizaţiei occidentale capitaliste. Lucrurile sînt prezentate firesc în formule academice: „misiunea civilizatorie", „extensiunea civilizaţiei"[20].

După două tentative nereuşite (cruciadele şi încercarea spaniolilor şi portughezilor de a propaga civilizaţia europeană în alte lumi decît America Centrală şi de Sud), începînd cu secolul al XVII-lea expansiunea europeană nu mai cunoaşte oprelişti geografice sau politice. Înaintea primului război mondial, care a facilitat expansiunea civilizaţiei occidentale, excedentul Europei a ajuns la punctul culminant.

Noua spiritualitate a viitorului care nu va fi, după părerea sa, nici occidentală, şi nici orientală, se constituie în primul rînd prin acţiunea occidentului, sub patronajul acestuia. „Nu este uşor a fi generoşi în omagiul nostru faţă de Mineeni, Hitiţi, Sumerieni căci redescoperirea lor a flatat amorul nostru propriu de eruditi occidentali şi tocmai sub patronajul nostru ei şi-au făcut reapariţia pe scena istoriei. Aceste istorii trecute sînt pe cale de a deveni un element al trecutului nostru occidental, într-o lume viitoare ce nu va fi nici occidentală şi nici orientală, dar care va moşteni din toate culturile ceea ce noi occidentalii am amestecat împreună în acelaşi creuzet"[21]. Misiunea privilegiată a occidentului de a lucra pentru ansamblul umanităţii, este considerată providenţială.

Împotriva acestor speculaţii lipsite de fundament istoric, antiistorice, depune mărturie însuşi procesul dezvoltării civilizaţiei care ne arată că nu numai geneza civilizaţiilor, dar şi exercitarea şi asimilarea influenţelor constituie un fenomen ce se explică prin cauze obiective interne şi nu printr-o finalitate mistică a spiritului. Tot astfel, degenerarea unei anumite civilizaţii, prăbuşirea ei este determinată de cauze economice şi politice interne: ascuţirea conflictului dintre noile forţe de producţie care apar şi se dezvoltă şi vechile relaţii devenite prea strîmte, perimate, dintre clasele sociale progresiste şi cele reacţionare. Toynbee are dreptate cînd spune că pieirea unei anumite civilizaţii nu înseamnă pieirea civilizaţiei în general (deşi această teză o aplică exclusiv la trecut), că există o linie de continuitate, de succesiune, între diversele civilizaţii, dar îşi reprezintă acest lucru într-un mod mult prea simplist pentru un istoric de talia sa; ca şi în maniera în care o torţă olimpică trece de la o echipă la alta, fiecare o ia de la început fără să adauge (cel puţin pînă în epoca modernă), ceva în plus. Se lasă deci impresia că progresul istoric real e valabil doar pentru prezent şi viitor, pentru trecut fiind caracteristic cel mult efortul spre desăvîrşirea, aspiraţia spre forme superioare de viaţă dar nu şi progrese efective în această direcţie.

3. Civilizaţia nu reprezintă un fenomen simplu, perfect omogen, sau o sumă de elemente omogene, reductibile la un numitor comun, ci o formaţiune so-

[20] *La civilisation à l'épreuve*, p. 115.
[21] *Ibidem*, p. 101.

BIBLIOTECA COMUNALĂ
BOR[illegible] A
RAION[illegible]

Scanned with OKEN Scanner

cial-culturală complexă înăuntrul căreia acționează legile determinismului. Forța de penetrație și aria de răspîndire a elementelor sale componente este inegală și variată după gradul mai mare sau mai mic de generalitate umană și care-l au în raport cu ceea ce este strict local și particular. Iată însă că la Toynbee civilizația este redusă adesea la una din componentele sale spirituale: *religia;* religia este aceea care determină caracteristica fundamentală a unui anumit tip de civilizație, pătrunzînd și impregnîndu-și pecetea în toate celelalte. Astfel, există o civilizație occidentală a cărei esență constă în *creștinătatea catolică,* o civilizație soră est-europeană, semiasiatică — *creștinătate ortodoxă* —, o *civilizație islamică* — numitorul comun pentru istoria unor țări, începînd din Maroc și pînă în Afganistan —, *civilizația budistă-indiană* și *budistă-mahayană,* extrem orientală. „Civilizația, după părerea lui Toynbee, apare din religie și nu din altceva. Cea mai bună dintre civilizații are ca izvor religia creștină, deoarece religiei creștine îi este proprie o mai mare interacțiune cu ființa divină decît celorlalte credințe, ca de pildă budismul, islamismul, brahmanismul etc."[22]

O contradicție flagrantă a gîndirii sale, cum constată și Hanna, constă în aceea că, pe de o parte, caracterizează civilizația ca un produs al activității umane în domeniul social și moral, ca o mișcare progresivă și nu o totalitate de fapte imobile, iar, pe de altă parte, neagă această teză justă, progresistă, limitînd civilizația la mediul religios, o originează în principii divine.

Expansiunea vechilor civilizații, atîta cît s-a produs, mai ales a celei grecești, a adus o importantă contribuție la unificarea actuală a umanității, dar agentul care impulsionează acest proces și-l desăvîrșește este, după Toynbee, religia.

Un rezultat al acestor propagări succesive de civilizație a fost unificarea ansamblului lumii locuibile într-o singură mare societate, iar mișcarea grație căreia acest proces s-a desăvîrșit este expansiunea modernă a creștinității. De aceea Toynbee se pronunță pentru renunțarea la istoriile locale naționale, la valorile particulare, pentru a tinde cu necesitate către o viziune sinoptică a istoriei luată în ansamblu, către un echilibru al diverselor sale componente culturale, în cadrul căruia componența religioasă are un rol central.

După cum constată M. Crubellier, care a expus referatul introductiv la colocviul amintit în jurul operei lui Toynbee, concepția acestuia despre locul și funcția religiei în cadrul civilizației a evoluat. Dacă în primele sale volume religia apare mai ales ca un mijloc (teoria religiilor crisalide) de constituire și afirmare a civilizațiilor, în celelalte volume situația se schimbă treptat; după primele civilizații, consideră Toynbee, se produce o inversare: nu religiile sînt în serviciul civilizațiilor, ci civilizațiile apar în serviciul religiilor superioare. Civilizațiile devin mijloace de realizare a principiului religios și sînt viabile numai atîta timp cît își îndeplinesc acest rol providențial[23].

Prin această idee, Toynbee face un mare pas înapoi în raport cu progresul întregii gîndiri istorice și filozofice a timpurilor moderne. El suprapune istoriei reale a faptelor, o istorie providențială (aceasta este și sensul ultimului capitol din *Civilisation on Trial,* a cărui idee de bază este că *orice istorie trebuie să aibă o teologie).* Mi se pare îndreptățită în acest sens remarca lui R. Aron că — în mă-

[22] J. Hanna, *op. cit.,* p. 96.
[23] M. Crubellier, *L'Histoire et ses interprétations,* p. 14.

sura în care ideea de pluralitate a civilizațiilor cedează locul ideii de mișcare unică a umanității către biserica universală. — Toynbee devine mai puțin discipol al lui Spengler și mai mult adept al lui Bossuet. Pentru Toynbee, „civilizația este mai curînd religie decît știință"[24]. R. Aron contestă teza lui Toynbee că religia constituie un principiu constitutiv și ordonatar al individualității istorice a civilizațiilor, valabil pentru toate tipurile de civilizație. „Nu mi se pare evident — spune el — că principiul civilizației extrem orientale (Japonia) este de ordin religios"[25]. El se opune deci tezei ca raționalismul și știința pozitivă modernă ar fi „fragmente ale civilizației creștine". Pentru a demonstra ultima idee, spune Aron, ar trebui demonstrată unitatea ideală, de esență, între știința modernă și religia creștină, — ceea ce Toynbee, firește nu face și nu poate să facă.

Toynbee sesizează, în felul său, un fenomen important al zilelor noastre: întrepătrunderea diverselor culturi și civilizații, conlucrarea acestora în direcția unei umanități noi, eliberată de numeroasele servituți materiale și spirituale, angajată pe drumul unui progres nestăvilit. Spun *în felul său* deoarece problema nu este pusă în termenii săi reali și actuali și explicată științific. Întîlnirea sau ciocnirea civilizațiilor este transformată în pivot al întregii lumi mondiale.

Atît în trecut, cît și în prezent șocul civilizațiilor constituie, după Toynbee, un fapt fundamental al istoriei care polarizează toate celelalte evenimente. Încercînd să-și închipuie ce eveniment proeminent, izbitor, vor reliefa viitorii istorici atunci cînd vor studia în perspectiva timpului prima jumătate a secolului al XX-lea, el scrie că, cu siguranță, nu va fi nici unul din evenimentele politice și economice senzaționale, tragice sau catastrofale, care se află pe primul plan al preocupărilor noastre; nu vor fi războaiele, masacrele, deportările, foametea, supraproducția, crizele etc., deci evenimente care sînt la suprafața fluviului vieții, ci mai curînd ceva de care nu sînt conștienți decît pe jumătate, impalpabil și imponderabil, mișcările care acționează în adîncuri. În perspectiva istoriei tocmai aceste mișcări apar pe primul plan, iar evenimentele senzaționale și pasagere sînt reduse, în perspectivă, la proporțiile lor reale. „Istoricii vor spune, cred, că marele eveniment al secolului al XX-lea a fost șocul civilizației occidentale asupra tuturor celorlalte societăți vii ale lumii de azi (Toynbee nu spune asupra celorlalte civilizații deoarece consideră că în prezent, singura civilizație este cea occidentală, iar restul fiind rămășițe ale unor civilizații trecute, civilizații muribunde, pe cale de dispariție, sau variante eretice ale civilizației occidentale). Ei vor spune că acest șoc a fost atît de puternic și atît de pătrunzător încît a dat peste cap existențele tuturor victimelor sale afectînd în maniera cea mai intensă, comportamentele, orizonturile, sentimentele și credințele oamenilor... Asta vor spune, sînt sigur, istoricii anului 2047"[26].

Călăuzindu-ne după concepția marxistă despre civilizație și istorie, nu e nevoie să ghicim ce vor scrie istoricii peste mii de ani despre epoca noastră. Este incontestabil că o perspectivă mai largă în timp a istoriei, implică, spre deosebire de istoria-cronică, o selecție mai riguroasă a faptelor, o desăvîrșită sinteză care elimină accidentalul, particularul, posibilul. Dar istoria civilizației, ca și

[24] M. Crubellier, *op. cit.*, p. 19.
[25] *Ibidem*, p. 14.
[26] *Ibidem*, p. 232.

Scanned with OKEN Scanner

civilizația însăși, nu pot fi reduse nicicînd la o schemă moartă cum o face Toynbee, sau cum își închipuie el că vor proceda istoricii unui îndepărtat viitor. Căci, ce înseamnă ciocnirea civilizației occidentale cu celelalte lumi ce-i sînt contemporane fără tot ceea ce dă conținut și sens acestei ciocniri, fără revoluțiile socialiste și constituirea unei noi civilizații, fără luptele de clasă ale proletariatului, fără revoluțiile naționale de eliberare a popoarelor oprimate etc. pe care el le exclude dintr-o viziune sintetică, prospectivă a istoriei contemporane ca neesențiale.

Istoricul civilizației și filozoful englez al istoriei face parte din categoria acelor ideologi și savanți care nu se limitează la filozofări asupra trecutului ci înțeleg să-și folosească intensa erudiție și vastele studii de exegeză și construcții teoretice (uneori destul de prodigioase), în slujba celor mai actuale nevoi ideologice ale clasei lor. Încă din primii ani după cel de-al doilea război mondial el își punea direct întrebarea: *unde se află omenirea în anul 1947 al erei noastre?* Întrebarea poate fi (și, într-un fel a și fost) repetată în anii următori. Încercînd să răspundă el comite însă extrapolări ilicite și paralele istorice arbitrare care apar cu atît mai inacceptabile în lumina experienței cîștigată de omenire în cele aproape două decenii postbelice. Desigur, un gînditor de talia sa nu putea să nu recunoască, anumite adevăruri parțiale privind epoca noastră[27]. El recunoaște astfel că lumea căreia îi aparține e zguduită de nenumărate contradicții. Deși această civilizație proclamă drepturile omului pentru toate clasele, națiunile și rasele — scrie el — „ne-am prăbușit în adîncimi nebănuite în ceea ce privește lupta de clasă, naționalismul, rasismul"[28]. Dispunem, arată el mai departe, de o putere de producție care nu a fost atinsă niciodată, dar privațiunile noastre sînt de asemenea fără precedent. Am inventat mașini care trebuie să lucreze pentru noi, dar avem mai puține rezerve de muncă ca oricînd. Toynbee este pătruns de neliniște pentru destinul civilizației apusene, amenințată, cum crede el, de pericole interne și externe. R. Aron vede nucleul original al gîndirii lui Toynbee, ca și al școlii căreia aparține, în conștiința faptului că occidentul este pe cale de a retrăi catastrofele care au dus la pieirea civilizației antice (a se vedea între altele comparația pe care o face el între războiul peloponeziac și cel dintre 1914—1918).

Primejdiile care amenință civilizația occidentală izvorăsc, după părerea lui Toynbee, și din anumite stări de spirit proprii acestei civilizații; de exemplu, opinia eronată că nu există decît un singur curent civilizator, cel occidental, celelalte fiindu-i tributare. Am văzut în ce măsură a fost el însuși influențat de această opinie pe care totuși o critică atunci cînd se manifestă în forme radicale, extremiste. Folosirea cuvîntului „indigen" (și echivalențele sale) este însoțită de minimalizarea sau chiar ignorarea valorii oamenilor aparținînd altor civilizații. Noi îi considerăm, spune Toynbee, drept animale sălbatice care înzestrează țara unde ni se întîmplă a-i întîlni, îi privim ca făcînd parte din flora și fauna locală și nu ca oameni dotați cu aceleași pasiuni ca ale noastre. Succesele civi-

[27] E cel puțin exagerată afirmația lui E. A. Kosminski că „se poate spune că în vasta lucrare a lui A. Toynbee nu există nici un fel de elemente raționale" (*Istoriosofia lui Arnold Toynbee*, în vol. *Critica unor aspecte ale istoriografiei burgheze*, B.A.R.A. Seria istorie, 1959, p. 129).

[28] *Ibidem*, p. 165.

lizației occidentale în sfera materială generează diferite iluzii: a) *iluzia egocentrică;* b) iluzia „orientului imuabil"; c) prejudecata progresului ca o mișcare în linie dreaptă (iluzii asemănătoare cu cele ale evreilor antici care se considerau singurul popor ales; sau ale grecilor care apreciau drept barbari pe toți cei ce nu erau greci).

Chiar în punctul culminant al puterii sale, occidentul n-a fost niciodată singurul actor pe scena mondială. De 4—500 de ani se înfruntă cu lumea non-occidentală . . .[29] În lumina teoriei sale despre civilizație ca principiu unificator al lumii, Toynbee se pronunță împotriva rasismului. El respinge teoria rasistă a lui Gobineau, Chamberlain și a urmașilor săi. Pentru a sublinia cît de serioase pot fi argumentele cu privire la superioritatea unor rase asupra altora el scrie că „în timp ce propagandiștii teoriei rasiale a civilizației insistă asupra caracterelor pielii albe ca marcă a superiorității spirituale și plasează pe europeni mai presus de alte rase, iar pe nordici mai presus de alți europeni, japonezii au recurs la altă distincție fizică; ei asociază absența părului de superioritate spirituală"[30].

Nu numai că admite, în opoziție cu Spengler, interdependența civilizațiilor dar consideră că niciodată o civilizație n-a fost în contact cu atîtea alte civilizații, n-a cucerit atîtea pămînturi și n-a răsturnat atîtea obiceiuri. Și cu toate acestea conceptul toynbeean al civilizației rămîne, ca și cel spenglerean, fatalist și conservator: toate civilizațiile trec prin faze tipice a căror succesiune este dinainte determinată[31]. În această succesiune, fiecare moment decurge fatal din cel anterior. Declinul civilizației începe din momentul cotiturii sau rupturii, exprimat prin una din cele mai confuze noțiuni ale doctrinei sale — *breakdown.*

Noțiunea de *breakdown* este legată la Toynbee de aceea a „elitelor", a „personalităților creatoare",— un fel de „ființe superioare", „privilegiate", singurii creatori de civilizație[32]. Atît timp cît aceste „minorități creatoare" dau răspunsuri corecte la „provocările" mediului, civilizația s-ar afla în progres. Însăși apariția unor civilizații noi este condiționată de apariția unor asemenea posibilități. Elita creatoare se compune, după părerea sa, din predicatori religioși, din discipolii lor, din poeți și oameni de știință, din activiști de stat și reprezentanți ai cercurilor guvernamentale etc. Sleirea puterilor creatoare duce la acea cotitură negativă spre declin. Este ruptă armonia, cooperarea între ființele umane care posedă puterea creatoare în sînul minorității conducătoare. Acest moment de sleire a puterilor creatoare este apreciat ca o catastrofă care afectează destinul a milioane de oameni, a unei mari civilizații ca și a instituțiilor pe care le înglobează. Forțele dizolvante el le numește *proletariat,* înțelegînd prin acest termen toate elementele străine unei anumite civilizații, neintegrate și neintegrabile, fie că trăiesc în chiar cadrul civilizației respective (proletariatul intern), fie că trăiesc în afara acestui cadru, în sfera sa de iradiație.

[29] Arnold Toynbee, *Le Monde et l'Occident,* Darclée de Brouvile, 1957, p. 21.
[30] Idem *L'Histoire. Un essai d'interprétation,* p. 67.
[31] Vezi Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations,* Calman Lévy, Paris, 1962, p. 32.
[32] „Eu presupun că numărul personalităților dotate cu o putere de creație excepțională este aproape la fel distribuit în toate timpurile, în toate mediile, în toate clasele sociale. Aceasta este o propoziție imposibil de demonstrat, dar eu cred totuși că poate fi admisă. Această elită orientată reprezintă fără îndoială un procentaj infim al întregii umanități, dar eu o presupun distribuită aproape uniform" (*L'Histoire et ses interprétations,* p. 117).

Scanned with OKEN Scanner

După opinia lui Toynbee, una din relele fundamentale de care *suferă* civilizaţia contemporană este *războiul.*

Toynbee este, desigur, un pacifist burghez care militează împotriva unui război pustiitor. Ca bun cunoscător al istoriei umanităţii el ştie cîte calamităţi au adus războaiele popoarelor lumii, ştie a preţui forţa generatoare de creaţie a păcii, mai ales în raport cu grozăviile unui război termonuclear. „Eu nu văd de ce — spune el încrezător în viitorul paşnic al omenirii — o societate de indivizi ar trebui să fie destinată morţii. Eu am o credinţă congenitală în viitorul deschis şi în libertate"[33].

Cu prilejul discuţiilor de la Paris a operei sale, Toynbee, oricît de eronate şi chiar mistificatoare ar fi vederile sale despre ceea ce singur numeşte *civilizaţia comunistă* („un fel de versiune de stînga, eretică, a civilizaţiei occidentale"), recunoaşte că aceasta contribuie, într-un sens, „la procesul de unificare universală". Marxismul este o ideologie de origine occidentală — recunoaşte Toynbee — şi, în acelaşi timp un aspru rechizitoriu contra modului de viaţă al occidentului.

Respingerea războiului ca modalitate de rezolvare a conflictelor societăţii contemporane reprezintă latura cea mai valoroasă a filozofiei istoriei şi civilizaţiei profesată de Toynbee.

Concluzia sa privind destinele societăţii contemporane faţă de marile probleme ce i se pun este ideea necesităţii de *unificare a lumii.* Există două căi posibile pentru realizarea dezideratului de unitate şi pace:

— ori calea *knok-out*-ului, o unificare violentă a lumii cu ajutorul armelor, de tipul *pax romana,* o pace de cuceriri impusă lumii de o mare putere;

— ori calea cooperării mondiale şi a unităţii.

Meritul lui Toynbee este că respinge cu convingere prima cale ca dezastruoasă şi că alege calea cooperării. El pune însă problema în termenii unei ecuaţii mult prea simple; totul este redus la raporturile de forţă între cele două mari puteri. Este neîndoielnic că asupra acestor puteri cade într-adevăr o mult mai grea responsabilitate pentru destinele păcii mondiale, pentru victoria raţiunii şi a spiritului cooperării în relaţiile internaţionale. Dar celelalte ţări şi popoare nu pot fi reduse la rolul unor contemplatori pasivi ai evenimentelor, lipsite de capacitatea unei influenţări active a mersului istoriei. Dimpotrivă, aşa cum o dovedeşte însăşi creşterea prestigiului şi rolul activ al ţării noastre în viaţa internaţională contemporană, capacitatea ţărilor şi popoarelor mici de a influenţa în sens pozitiv mersul evenimentelor este în continuă creştere.

Preocupat ca civilizaţia apuseană să nu ajungă la acelaşi deznodămînt fatal ca altele ce au precedat-o, Toynbee îi adresează avertismente îngrijorate şi-i prescrie directive de conduită. În primul rînd, crearea unui guvern constituţional, de cooperare mondială, suprastatal, în domeniul politicii. El se ridică nu numai împotriva limitelor şi neajunsurilor unei istorii locale dar şi împotriva ideii de patriotism pe care noi o apreciem ca una din forţele motrice ale civilizaţiei şi fără de care nu poate fi concepută o adevărată şi rodnică cooperare a naţiunilor şi popoarelor lumii.

[33] *L'Histoire et ses interprétations,* p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru Toynbee, însă, patriotismul este „nu numai cauza războaielor și a sciziunilor ci și cel dintîi dușman al neamului omenesc“[34]. Dacă la aceasta adăugăm că el vede unificarea politică a lumii, crearea unui aparat de stat unic al occidentului sub conducerea Statelor Unite, „fără de care lumea apuseană nu poate să supraviețuiască“, se va înțelege mai limpede sensul ideologic al concepției sale.

În al doilea rînd, Toynbee îndeamnă occidentul să creeze un sistem fundamentat pe acordul dintre economia liberă și economia socialistă — aceasta fiind directiva de unificare în domeniul economiei.

În al treilea rînd, cea mai importantă directivă a sa, căreia i se subordonează primele două, constă în unificarea religioasă, prin care se exprimă însuși țelul sacru al civilizației.

Într-o lucrare mai recentă, Toynbee reia problema unificării lumii în termeni dramatici. În era atomică, „umanitatea trebuie să aleagă între unificare politică și sinucidere“[35]. El își dă seama că „înclinările“ spre diversitate, împotriva unității politice sînt adînc implantate în moștenirea socială și culturală a speciei umane, dar le consideră ca niște obișnuințe care pot și trebuie înlăturate pentru a evita catastrofele posibile (chiar inevitabile), generate de progresul crescînd al tehnologiei. Sîntem liberi să alegem sau nu unificarea politică a lumii impusă de revoluția tehnologică — susține Toynbee —, dar trebuie să fim conștienți că reprezintă singura alternativă a morții. Pentru salvarea noastră, o formă *minimă* de guvernămînt apare ca un rău mai mic. Toynbee se străduiește să-i convingă pe contemporanii săi că o asemenea guvernare este posibilă; chiar dacă pînă în prezent nu a existat efectiv un atare tip de guvern, el caută argumente de ordin istoric, psihologic, sociologic. Astfel, inventarea instituțiilor care face posibilă existența unor raporturi sociale dincolo de cercul strîmt al relațiilor personale, este „una din inovațiile revoluționare care permit nașterea civilizației“[36], realizînd totodată trecerea de la cetățenia locală spre cetățenia mondială. În calea acestui proces nu au putut sta nici obstacole psihologice, nici obstacole fiziologice (de exemplu, prejudecățile rasiste), dată fiind unitatea esențială a speciei umane, a lui *Homo Sapiens*. Toynbee se referă și la condiția culturală a unificării, recunoscînd că e dificil să concepem unificarea politică a lumii fără cea culturală și morală. Este însă punctul cel mai vulnerabil al concepției sale, deoarece tocmai în domeniul producerii valorilor materiale și spirituale, al culturii (în sens larg) se afirmă cu pregnanță diferențierea calitativă a speciei umane, originalitatea națiunilor și popoarelor ceea ce implică și reclamă un cadru social-istoric adecvat, un mediu de viață corespunzător, posibilitatea de dezvoltare și creație liberă, de autonomie și suveranitate.

Raționamentele lui Toynbee pentru unificarea politică și culturală a lumii au anumite accente umaniste, mai ales atunci cînd sînt îndreptate împotriva teoriilor rasiste, cînd militează cu patos pentru unitatea speciei umane; dar el plătește tribut unei anumite politici cînd concepe această unitate ca supranațională, garantul ei fiind un stat mondial unic. El înțelege foarte bine că un

[34] J. Hanna, *op. cit.*, p. 106.
[35] Arnold J. Toynbee, *Un „Etat mondial“ est-il realisable?* în „La Table Ronde“, nr. 234—235/1967, p. 5.
[36] *Ibidem*, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

atare stat nu se poate fonda doar pe o unificare culturală, pe o „solidaritate socială şi culturală" (iluzorie într-o lume măcinată de grave antagonisme interne şi externe), ci e necesar ca el să dispună de o putere efectivă pentru a-şi impune voinţa tuturor celor ce se află sub suveranitatea sa, să reprime opoziţia în ultimă instanţă prin forţă. Tocmai aici se vădeşte însă latura cea mai negativă a concepţiei sale. Căci cine ar deţine puterea într-un asemenea stat şi împotriva cui ar fi îndreptată nu mai e nevoie să demonstrăm[37].

Iată deci că pînă şi un gînditor de mare prestigiu, în stare să aprecieze realist şi lucid multe din problemele vitale ale societăţii contemporane, eşuează atunci cînd e vorba de a propune soluţii politice constructive. Ideea de pluralitate a civilizaţiilor cedează locul ideii de mişcare unică a umanităţii. Dar această mişcare — care în concepţia marxistă nu neagă cîtuşi de puţin specificitatea şi originalitatea diverselor culturi — nu are un sens providenţialist spre biserica universală, cum afirmă Toynbee în spiritul lui Bossuet[38], ci un sens determinist, spre reorganizarea socialistă a societăţii.

Omenirea contemporană nu asistă la declinul civilizaţiei în general, ci la decăderea şi descompunerea sistemului capitalist mondial. Conţinutul principal al epocii noastre şi direcţia principală a desfăşurării procesului istoric sînt determinate de sistemul mondial socialist, de lupta pentru transformarea socialistă a societăţii.

[37] Într-un fel temeri, îndoieli, opoziţie faţă de teza unificării politice şi culturale a lumii s-au manifestat şi în dezbaterea reprodusă în acelaşi număr al revistei „La Table Ronde". În timp ce Jean Marie Daillet vede în unificare, ca şi Toynbee, o perspectivă realistă, unica alternativă la sinuciderea umanităţii (pronunţîndu-se împotriva „faimosului drept al popoarelor de a dispune de ele însele", căruia i s-ar fi dat o valoare prea absolută), Jean Cazeneuve se îndoieşte că a sosit momentul pentru înscăunarea unei autorităţi supranaţionale, mondiale — chiar dacă ar fi vorba de un vechi vis al umanităţii; Philippe de Saint-Robert afirmă că unitatea politică a lumii este doar o *necesitate ideală*, o utopie periculoasă, deoarece există totdeauna puteri în lume care se pot servi de asemenea utopii, de masca universalităţii, pentru realizarea unor interese şi scopuri particulare.

[38] M. Voegelin, în introducerea la tema *Perspectivele de viitor ale civilizaţiei occidentale* din dezbaterea amintită a operei lui Toynbee, vorbea despre „Marele vis al omului de azi din Est şi Vest, de a „evangheliza", întreaga umanitate şi de a organiza politic un Imperiu terestru aidoma imperiului sacru preconizat în *Histoire universelle* de Bossuet. Numai că acesta nu este de loc „marele vis" al omului din Vest sau din Est ci doar al Bisericii catolice sau al altor biserici cu pretenţii de universalitate, precum şi al doctrinarilor laici sau religioşi influenţaţi de asemenea visuri care în decursul istoriei nu au avut doar caracterul unor deziderate pioase. (*L'Histoire et ses interprétations*, p. 135).

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 13

CRIZA MORALĂ A CIVILIZAȚIEI MODERNE SAU DECLINUL UNEI ORÎNDUIRI?

„... acest sfîrșit nu este, fără îndoială, sfîrșitul lumii în sens total cum vor să-l înțeleagă unii, ci este sfîrșitul unei anumite lumi".

(RENÉ GUÉNON)

De la Montesquieu și Rousseau la Rénan și romanticii germani, apoi la Spengler și Toynbee, în gîndirea socială și filozofică burgheză au fost mereu prezente preocupări în legătură cu esența conceptului de civilizație, evoluția civilizațiilor, destinele civilizației moderne etc. De la un secol la altul și în funcție de poziția de clasă a gînditorilor respectivi, s-au schimbat, uneori radical, optica ideologică, conținutul judecăților de valoare emise și chiar datele esențiale ale problemei pe temeiul transformărilor calitative în însăși realitatea socială care constituie obiectul unor reflecții de acest gen.

În climatul ideologic frămîntat al perioadelor postbelice (după primul ca și după cel de-al doilea război mondial), în atmosfera de polemici și controverse pe care a stîrnit-o Spengler cu modul său atît de tranșant și radical de a pune problemele decăderii fatale a civilizației, unii autori sînt preocupați îndeosebi să apere așa-zisa „civilizație occidentală" în numele unei filozofii conservatoare (Henri Massis, René Guénon ș.a.), alții se arată îngrijorați de fenomenele de criză morală ale orînduirii capitaliste, pe care le atribuie însă civilizației în general (Rabindranat Tagore, Georges Duhamel, Lewis Mumford etc.) Toți se străduiesc să găsească remedii salvatoare, să descifreze căile evoluției viitoare a lumii în care trăim.

Indiferent dacă se erijează în cele din urmă în apărători a ei sau o socot iremediabil pierdută și depășită, cei mai mulți autori au o *atitudine critică*, denunțătoare față de civilizația modernă (atribuindu-i de fapt, tarele și contradicțiile societății capitaliste). Ei sînt în linii mari de acord cu Spengler în ceea ce privește diagnosticarea răului, descrierea fenomenelor de decadență a pericolelor ce amenință această civilizație. În 1925, *Défense de L'Occident*, chiar dacă n-a avut răsunetul cunoscutei lucrări a lui Spengler, înscrie o pagină memorabilă în apriga controversă amintită. Titlul acestei lucrări de mici proporții avea în intenția sa valoarea unui strigăt de alarmă și chiar a unui simbol[1].

[1] Reeditînd această lucrare în 1956 împreună cu alte lucrări înrudite sub titlul comun *L'Occident et son déstin*, Massis afirmă că *apărarea occidentului* nu mai este numele unei cărți ci însuși numele evenimentului.

„Destinul civilizației occidentale, destinul omului însuși sînt azi amenințate. Nu e vorba de un pericol imaginar, nici de sumbre anticipații în care spiritelor slabe le place să se lanseze pentru a-și alimenta dezgustul lor înspăimîntat de efort"[2]. Nu există oameni perspicace, gînditori preocupați de viitor — chiar și printre guvernanți, oricît de lipsiți de imaginație și străini de realitățile spirituale i-am presupune — care să nu simtă întreaga amploare a pericolului și necesitatea aspră de a acționa. Sîntem amenințați să pierim, sună strigătul de alarmă a lui Massis, prin chiar acele înfăptuiri destinate vieții noastre: progresul mecanic, hipertrofia tehnicului și a economicului care materializează spiritul și-l face să-și piardă conștiința finalității proprii. Massis combate „materialismul industrial" și „liberalismul american" care au în vedere indivizi, alegători, clienți, dar nu cunosc *omul*, care reduc relațiile interumane la raporturi de vînzare-cumpărare. Circulația produselor nu stimulează energiile spirituale, nu este tot una cu circulația gîndurilor și sentimentelor.

Ideea este reluată aproape în aceiași termeni 30 de ani mai tîrziu. Evenimentele celui de al 2-lea război mondial, adîncile prefaceri la care e supusă societatea contemporană în deceniile ce i-au urmat, nu i-au modificat cîtuși de puțin viziunea asupra lumii. Revenirile sale la vechea temă au, dimpotrivă, aerul de a reaminti niște adevăruri cărora desfășurarea evenimentelor le-a sporit gravitatea și actualitatea.

Exemplele unor societăți puternic industrializate, cum este cea americană, le servesc ca argumente tuturor acelora care, asimilînd efectele degradante și dezumanizante ale modului de producție capitalist cu însuși progresul tehnic, vorbesc despre destinul întregii civilizații și profetizează prăbușirea sa totală. Nu mai puțin ultragiată se arată a fi sensibilitatea unor poeți și artiști de excesele tehnicizante ale unei civilizații care afirmă mai presus de toate celelalte valori *primatul tehnicului*. Ar fi greșit să vedem în toate manifestările potrivnice civilizației moderne — fie că ele aparțin unor gînditori ca Guénon, Duhamel, Massis, Toynbee sau chiar Spengler, fie că se datoresc unor poeți și scriitori ca Tagore[3] sau Baudelaire[4] de pildă — niște simple lamentații sterile, sentimentalisme desuete. Multe elemente reale sînt intuite, multe adevăruri amare sînt simțite chiar dacă, de cele mai multe ori, lipsește înțelegerea rațională a fapte-

[2] Henri Massis, *L'Occident et son déstin*, Paris, Bernard Grasset, 1956, p. 61.

[3] La marele scriitor și gînditor indian găsim o vehementă condamnare a civilizației de pe pozițiile unui spiritualism utopist. Punctul de vedere al lui Rabindranat Tagore este cel al opoziției, sub raport moral, între cultură și civilizație, aceasta din urmă reprezentînd „o deviere a culturii de la rosturile ei permanente, o îndepărtare de la scopurile ei ideale și transcendente la scopurile din lumea aceasta pămîntească, vremelnică" (N. Bagdasar, *Problemele culturii europene*, în „Societatea română de filozofie", 1931, p. 81).

După Rabindranat Tagore, civilizația înseamnă cultul și organizarea forței, năzuința spre cucerire și dominare, dorința de exploatare și cîștig. Ea este opera eului și intelectului. Cultura înseamnă iubire și solidaritate, ascultare de legea morală „înfrățire cu universul și contopire cu atotputernicul. Ea este opera sufletului și a inimii" (N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 102).

[4] Massis însuși îl citează pe Baudelaire, care a sesizat răul surd ce macină societatea americană, scriind încă în secolul trecut: „Mîndră de dezvoltarea sa materială, anormală, aproape monstruoasă, acest nou venit are o credință naivă în atotputernicia industriei; el este convins, ca și unii nenorociți dintre noi, că ea va sfîrși prin a-l mînca pe diavol... Activitatea materială exagerată pînă la proporțiile unei manii naționale, lasă în spirite foarte puțin loc pentru lucruri care nu sînt terestre". (H. Massis, op. cit., p. 19).

Scanned with OKEN Scanner

lor denunţate, în cauzalitatea şi semnificaţia lor reală, în istoria lor trecută şi viitoare.

Şi în concepţia lui René Guénon, lumea modernă a ajuns într-un *moment critic*, cînd o transformare mai mult sau mai puţin profundă este iminentă, schimbarea orientării este inevitabilă. El apreciază ca simptome de criză, care ar fi cuprins toate aspectele vieţii sociale, asemenea fenomene: hipertrofierea cantitativului[5] şi elementelor materiale ale vieţii în dauna calităţii şi a vieţii spirituale, efectele nocive ale industrialismului şi maşinismului în capitalism (faptul că omul sfîrşeşte prin a deveni el însuşi maşină sau anexă a maşinii), influenţa nefastă şi preponderentă a concurenţei comerciale asupra relaţiilor dintre oameni şi popoare, domeniul economic fiind cel al rivalităţii şi conflictelor şi nu al cooperării. Tocmai generalitatea stărilor maladive a reprezentărilor dezordonate şi extravagante, generează, după părerea sa, acea teamă apocaliptică de „sfîrşitul lumii". R. Guénon vădeşte desigur luciditate şi discernămînt atunci cînd scrie să „acest sfîrşit nu este, fără îndoială, sfîrşitul lumii în sens total, cum vor să-l înţeleagă unii, ci este sfîrşitul unei lumi; şi dacă ceea ce trebuie să sfîrşească este civilizaţia occidentală sub forma sa actuală, este de înţeles că cei care s-au obişnuit a nu vedea nimic în afara sa să creadă cu uşurinţă că totul se va sfîrşi şi că acesta va fi sfîrşitul inevitabil al lumii"[6].

El se declară de acord cu Keyserling care reproşează civilizaţiei occidentale că este o civilizaţie cu totul materială, generînd o stare de spirit ce dă preponderenţă, mai mult sau mai puţin conştient, lucrurilor de ordin material, chiar dacă preocupările lor mai păstrează o anumită aparenţă speculativă. „... Şi cum putem contesta că aceasta este mentalitatea imensei majorităţi a contemporanilor noştri?"[7].

Criza civilizaţiei este o preocupare constantă, o temă de meditaţie şi pentru scriitorul şi savantul francez, Georges Duhamel. Însuşi termenul de criză este împrumutat din medicină (formaţia sa iniţială era de medic) şi folosit în sensul său originar. „... Civilizaţia lumii umane trece printr-o criză. Ea este bolnavă"[8], spunea Duhamel într-o conferinţă despre criza civilizaţiei. „Omul secolului al XX-lea este sfîşiat zilnic de un număr crescînd de probleme pe care e suficient a le considera un moment în deconcertanta lor complexitate pentru a înţelege că sîntem în plină criză a civilizaţiei.... Aşteptînd surprinzătoare catastrofe, trebuie să ne străduim a considera problemele ridicate de criza civilizaţiei pentru a le cunoaşte bine şi dacă nu de a le rezolva, cel puţin de a le prevedea dezvoltarea"[9].

[5] Ideea presiunii cantitativului în civilizaţia contemporană, imaginea omului ca o entitate numerică abstractă este o temă favorită în literatura filozofică şi sociologică nemarxistă. Iată un exemplu: „Azi, fie că e vorba de public, de administrator, de şeful de întreprindere, de director şi inginer sau de omul cultivat, noi sîntem impresionaţi de locul pe care majoritatea oamenilor îl dau, aproape instinctiv, enunţurilor cantitative, ca bază pentru a judeca propria lor bunăstare *(bien-être)* şi cea a grupelor, societăţilor şi naţiunilor cărora aparţin" (John U. Nef, *Les fondaments culturels de la civilisation industrielle*, Payot, Paris, 1964, p. 24.

[6] R. Guénon, *La crise du Monde moderne*, N.R.F. Gallimard, 1946, p. 12.

[7] *Ibidem*, p. 97.

[8] Georges Duhamel, *Crise de la civilisation*, în *Problèmes de civilisation*, Paris, „Mercure de France", 1962, p. 11.

[9] *Problème de l'heure*, „Mercure de France", 1959, pp. 7—8.

Scanned with OKEN Scanner

Lui Georges Duhamel îi provoacă îngrijorare astfel de fenomene: cartea, „instrument esențial al unei culturi veritabile", ocupă un loc tot mai redus ca hrană spirituală a oamenilor, consecințele automatizării și cibernetizării pentru viața umană în general, îndeosebi pentru viața savantului, a intelectualului pe care-l vede transformat într-un funcționar, hipertrofia tehnicii în dauna omului. Excelent observator al faptelor și cunoscător al sufletului omenesc, critic necruțător al războiului (în nuvelele sale mai ales ne-a lăsat pagini emoționante de înfierare a războiului), scriitorul francez se pronunță pentru o *civilizație morală*, pentru înflorirea virtuților sufletești. Unul din personajele sale spunea: „ne înșelăm asupra fericirii și asupra binelui. Civilizația nu rezidă în toată această adunătură teribilă de obiecte eterogene *(pacotille)*; dacă ea nu este în inima omului, ei bine, ea nu este nicăieri"[10].

Caracterul unic și excepțional al civilizației umane nu stă în ordinea biologică, nici în cea a obiectelor create de om, ci în omul însuși care le creează. „Va trebui să ne străduim a-i învăța pe oameni... că fericirea nu constă de loc în a parcurge 100 km într-o oră, a se ridica în atmosferă cu o mașină sau a conversa pe deasupra oceanelor, ci mai ales a fi înzestrat cu o frumoasă gîndire, a fi mulțumit de munca sa, onorat de pasiuni înflăcărate"[11].

Duhamel nu are o atitudine negativă față de tehnică. După cum mărturisește, el nu se îndoiește de mașina care e în fața noastră, ci de mașina care este în noi, de maniera noastră de a folosi mașinile sau de a abuza de ele[12]. Nu se poate elibera totuși de o teză profund falsă, devenită o prejudecată în anumite cercuri intelectuale spiritualiste, care atribuie tehnicii și științei unele rele morale ale civilizației apusene (de fapt ale orînduirii capitaliste); „eu cred că dacă ar trebui să cercetăm cauzele acestei prăbușiri deplorabile a virtuților umane, trebuie să le căutăm în succesele vertiginoase ale științei și tehnicii"[13].

Una dintre cele mai de seamă idei pozitive pe care le susține G. Duhamel este aceea despre *egalitatea culturală* a popoarelor, cu corolarul ei firesc — independență în interdependență. Referindu-se, de pildă, la popoarele musulmane, dintre care unele, cum se știe, s-au aflat mult timp sub dominația colonială a Franței, el scrie: „... eu nu fac parte dintre acei care le consideră drept incapabile de a contribui la civilizația noastră comună. Odinioară ele au dat poeți, astronomi, medici, matematicieni"[14].

Un gînditor de prestigiu al vremii noastre preocupat de destinul omului și al societății omenești, de viitorul civilizației, este desigur Lewis Mumford, reprezentant strălucit al acelor oameni de cultură americani non-conformiști, care denunță cu vigoare aspectele dezumanizante ale civilizației moderne, contradicțiile sale economice și spirituale, plecînd mai ales de la felul în care acestea se manifestă în societatea americană. Partea cea mai trainică a activității sale o constituie urbanismul, privit din unghiul de vedere al umanismului, al filozofiei culturii și civilizației viitorului[15].

[10] Georges Duhamel, *Problèmes de civilisation*, p. 129.
[11] *La Possession du Monde*, în „Mercure de France", citat de P. Dupré, *Encyclopedie des Citations*, Edit. de Trèvise, Paris, 1959, p. 202.
[12] *L' Humanité et l'Automate*, în P. Dupré, *op cit.*, p. 202.
[13] Georges Duhamel, *Problèmes de civilisation*, p. 128.
[14] *Ibidem*, p. 105.
[15] Mircea Pădureleanu, *Un precursor al urbanismului umanist Lewis Mumford* în „Contemporanul", nr. 1/II. 1967.

Scanned with OKEN Scanner

În calitatea sa de critic al civilizației moderne, Mumford se ferește de pozițiile extremiste ale acelor autori care se erijează fie în apologeți necritici ai civilizației (modalitate de apologie a formei sale capitaliste), fie în critici nihiliști de tipul acelora care aproape că cer revenirea la o „societate naturală". El înțelege aspectele și implicațiile contradictorii ale progresului civilizației în cadrul căruia omul a cîștigat prin detașare și diversitate dar a pierdut unisonul vecinătății, al comunității sătești, în care munca, distracția, familia și religia erau strîns împletite și, mai precis de toate, și-au pierdut sinceritatea. Cîștigul prosperității este indiscutabil, iar în stadiile timpurii omul civilizat dobîndește un grad de autonomie, independență și conștiință de sine care erau necunoscute în societatea primitivă, dar acest om a devenit egoist, nu-și mai identifică propriile preocupări cu interesul colectiv, fiind chiar tentat să-și însușească ceea ce altădată aparținea întregii comunități. *Eu* și *al meu* încep să conteze mai mult decît *noi* și *al nostru*.

Omul civilizat ține seama mai mult de lege decît de obiceiuri, este îndemînatic și inteligent, dar în același timp egoist, animat de ambiții și dorințe străine pretențiilor modeste ale culturii arhaice. În planul culturii s-a pierdut ceva intim și incontestabil prețios prin trecerea la civilizație, dar scăderile în adîncime și interioritate au fost compensate prin lărgirea ariei de cuprindere, favorizînd contactul și amestecul colectivităților umane, înlăturarea insularității și a izolării existente în societățile umane primitive.

Cu toate contradicțiile sale interne, civilizația a adus foloase reale pe care nici o societate primitivă nu poate să le realizeze, a asigurat membrilor săi noi avantaje intelectuale și sociale, a eliberat clase întregi de nevoia de a-și cîștiga pîinea, permițîndu-le să-și cultive mințile în chip ordonat și a creat surplusul economic care a permis realizări de neconceput pentru societatea și cultura primitivă: temple, palate, observatoare, biblioteci, marile centre urbane care au generat noi vederi asupra vieții, făcînd să decadă valorile sociale ale micilor comunități dar fortificînd societatea în întregul ei; deși toate acestea servesc în ultima analiză tuturor membrilor societății, implicînd disciplină, organizare, diviziunea și coordonarea muncii, ele duc la slăbirea personalității individuale, o reduc la o funcționare participantă la valorile marii comunități, prin anihilarea totală sau parțială a valorilor din sfera personală. Încă de la începuturile ei, civilizația s-a sprijinit pe despersonalizarea efortului mecanizat, pe acceptarea și promovarea unei anumite rutine care este poate semnul distinctiv cel mai evident al omului civilizat. În goană după prestigiu, cîștig sau putere, acesta își impune singur anumite modele stereotipe de viață.

„Ultima iraționalitate a civilizației a fost inventarea, perfecționarea și încorporarea în însăși structura vieții civilizate, a războiului... mai degrabă o invenție a civilizației decît o rămășiță a vremurilor primitive. Armata regulată nu numai un instrument ci și un simbol al puterii civilizate prin aplicarea tehnologiei la politică, a subliniat efectiv realizările creatoare ale civilizației..."[16].

Atribuind civilizației însăși — ca formă evoluată de existență a societății și culturii, căreia îi este propriu un ritm tot mai rapid de dezvoltare — viciile morale și spirituale care aparțin *de fapt* orînduirilor bazate pe exploatare și oprimarea majorității de către o minoritate privilegiată, înseamnă nu numai a

[16] Lewis Mumford, *The Transformation of Man*, New York, 1956, p. 57.

Scanned with OKEN Scanner

comite o eroare științifică, prin denaturarea adevărului istoric, dar și cultivarea unei poziții de apărare, conștientă sau nu, a ultimei orînduiri care generează monstruozități și imprimă o orientare antiumană, falsificatoare sub raport axiologic operei progresiste în sine a civilizației. Înseamnă a pune, să zicem, deformările capitaliste ale diviziunii muncii pe seama fenomenului însuși al diviziunii muncii, — fenomen necesar și progresist care se modifică și se adîncește de la epocă la epocă, pe care comunismul însuși îl transformă calitativ (în formă și conținut), dar nu-l lichidează. „Diviziunea muncii a închis multe uși care rămîneau deschise într-o societate mai puțin organizată"[17].

Este evident însă că nu diviziunea muncii și organizarea ca atare a activităților omenești închide multe uși pentru realizarea complexă și multilaterală a umanului, pentru afirmarea omului ca personalitate, ci diviziunea și organizarea *capitalistă* a muncii.

Putem să apreciem atitudinea ostilă de respingere și condamnare a războiului, a sclaviei și muncii forțate — mai ales în zilele noastre cînd „războiul a luat un aspect mult mai distructiv, trecînd peste orice bariere fizice și constrîngeri morale, s-a transformat într-un fel de genocid fără restricție care amenință întreaga viață pe planeta noastră"[18] —, indignarea sa împotriva acelei minorități dominante care și-a apropiat bunurile universale ale civilizației și le-a supus intereselor sale (fapt ce pare să fie împotriva oricărei rațiuni și să nu aibă nici o explicație), împotriva situației în care sclavii și oamenii săraci nu aveau drepturi care să fie recunoscute de stăpînii lor. Dar toate acestea rămîn ineficiente pentru știința și acțiunea socială, dacă, în pofida învățămintelor clare ale istoriei, se afirmă că întreaga masă a omenirii a aprobat cu supunere actele de acaparare și spoliere ale minorității, că motivul acceptării civilizației de către cei oprimați rămîne o enigmă a istoriei dacă nu recurgem la influența iraționalului și supranaturalului. Dar ce înseamnă a accepta civilizația? Dacă n-o asimilăm pur și simplu cu sistemul exploatării și oprimării, ea a fost creată de aceste mase prin munca lor, nu acceptată ca ceva din afară, exterior lor înșiși. Iar în ceea ce privește efectele nocive ale folosirii bunurilor civilizației de către clasele exploatatoare, nici nu poate fi vorba de o acceptare pasivă, supusă situației, — mărturie stau nenumăratele împotriviri — de la mici răzmerițe, răscoale mai ample, pînă la revoluție, într-un cuvînt lupta de clasă în variatele sale forme care brăzdează întreaga istorie a umanității.

Diagnosticarea crizei civilizației este însoțită, de cele mai multe ori, de prescrierea unor remedii de vindecare a răului sau de enunțarea unor profeții sumbre asupra viitorului. După ce respinge ca nefondată speranța unora că S.U.A. ar putea să ofere soluții salvatoare „bătrînei Europe", H. Massis afirmă că viciul intern ce amenință civilizația occidentală și care nu ar putea să fie înlăturat de o putere economică străină (ea însăși deficitară sub raportul creației spirituale, al originalității culturale), este *refuzul lui Dumnezeu*. Sau, cum spunea un alt ideolog catolic, Etienne Gilson, „pierzîndu-l pe Dumnezeu, omul a pierdut rațiunea; el nu va regăsi rațiunea fără să-l fi regăsit mai întîi pe Dumnezeu"[19].

[17] Lewis Mumford, *op. cit.*, p. 55.
[18] *Ibidem*, p. 59.
[19] Citat din H. Massis, *op. cit.*, p. 57

Scanned with OKEN Scanner

Spre deosebire de Spengler, criza spirituală a occidentului este văzută de Massis nu în decăderea și prăbușirea iminentă a tuturor structurilor și suprastructurilor sale, a întregului său eșafodaj de valori, ci mai ales în conflictul interior dintre gîndirea creștină și cea modernă, între concepția religioasă și cea materialistă, ateistă și raționalistă (cu toate corespondențele și implicațiile sale practice din lumea economicului și socialului). În ciuda faptului că „Europa modernă" a adus lumii progresul tehnic, fiind pe cale a uita, orbită de acest progres, un principiu esențial și constitutiv al civilizației sale — *credința creștină* —, unele valori ale creștinismului s-au integrat, după opinia sa, atît de mult în cultura occidentală, încît a devenit dificil a ști ce este occidentul și ce este biserica.

Massis se străduiește să disocieze totuși biserica — căci la urma urmei pe aceasta o apără și nu civilizația în genere[20] — de „bilanțul negativ al occidentalizării lumii", de însuși sistemul capitalist cu democrația sa politică și morala sa utilitaristă.

Superioritatea occidentului este văzută de Massis tocmai în religia sa catolică. Analogia pe care o fac unii autori între decadența Imperiului roman și decadența lumii occidentale este acceptată de el cu un corectiv capital: în primul caz declinul nu era *contra*, ci *însoțit* de declinul religiei, pe cînd în situația lumii occidentale, religia (cea catolică, se înțelege) ar reprezenta un element de stabilitate, de permanență și regenerare morală.

Dar a susține că în societatea de azi lumea creștină este o lume a apelor liniștite, a stabilității și certitudinilor morale, înseamnă a contraveni flagrant faptelor pe care nu le tăgăduiesc nici măcar slujitorii bisericii. E destul să ne referim la soarta pe care a avut-o instituția preoților muncitori, sau la dramaticele confruntări și revizuiri pe care le-a prilejuit ultimul Conciliu al Vaticanului. Lumea noastră în care se petrec atîtea răsturnări și restructurări de valori, a cărei direcție de mișcare e determinată de trecerea pe plan mondial a societății de la capitalism la comunism, impune în chiar sînul uneia dintre cele mai mari religii ale lumii necesitatea unor examene critice, menite să „modernizeze" doctrina, s-o adapteze cerințelor spirituale ale unei societăți în plină transformare.

Antiraționalismul lui Massis merge atît de departe încît el încearcă să înlăture din tradiția occidentală unele realizări de mare valoare pe motiv că ele ar fi influențe, ecouri, prezențe mascate ale religiei Indiei, filozofiei germane sau misticismului slav. Este vorba de cartezianism pe care-l originează arbitrar în Upanișade, de Kant, August Comte, derivat de Sakya Muni, Spencer și Hegel — ecouri ale taoismului, Bergson care ar purcede din Yoga — deci cu totul străin spiritului occidentului. Iată o performanță de reacționarism aproape fără precedent în epoca modernă. Numai Spengler și cei mai dogmatici neotomiști mai ating asemenea „culmi" ale obscurantismului în plin secolul al XX-lea.

Cum scrie Tudor Vianu, „Rău sfetnic al culturii occidentale este acela care profesează desolidarizarea de acei care i-au asigurat cîștigurile cele mai sigure.

[20] Tudor Vianu observa pe bună dreptate că, dacă Massis s-ar fi menținut în situația mai particulară a unui avocat al catolicismului, ar fi trezit mai puține „obiecții" (se poate adăuga că mulți asemenea „avocați", crijîndu-se în mentori ai întregii civilizații trec aproape neobservați), dar el vorbește în numele întregii culturi occidentale, învinuind în primul rînd cultura germană, ținta principală a atacului său, aliată culturii slave și extrem-orientale (*Henri Massis*, în „Gîndirea, an. VIII, nr, 1/1927, p. 2).

Scanned with OKEN Scanner

Nu se pregăteşte oare pe această cale acea dezorganizare a complexului culturii noastre... Nostalgia lui Massis va aspira Occidentul către Evul Mediu, epoca de glorie a ideii catolice, a cărei restaurare ar fi singura capabilă să refacă integritatea Europei în temeiul unei singure legi, a unei singure raţiuni, a unei morale universale şi comune împotriva tuturor ameninţărilor care o minează înlăuntru şi o pîndesc din fară... În acest neomedievalism se întîlneşte cu rusul Berdiaev şi cu germanul conte Herman Keyserling"[21].

Părăsirea ştiinţei, întoarecerea la obscurantismul religios medieval, este şi pentru René Guénon calea „singură" a ieşirii din criza în care se zbate civilizaţia „tehnicistă", „scientistă" de astăzi.

Civilizaţiei moderne, caracterizată prin viaţa agitată, dezechilibrată, prin mijloace rapide de comunicaţie dar şi prin concurenţă feroce, ridicată la rangul de lege prin cultul bunăstării materiale, civilizaţiei în care „lupta pentru viaţă" duce la ură, invidie, la dezlănţuirea forţelor brutale ale materiei, R. Guénon nu găseşte altceva să-i contrapună decît „vitalitatea tradiţiei religioase". Subliniind antagonismul ireductibil între „spiritul modern" şi „spiritul religios", el se pronunţă pentru cel din urmă. „Între spiritul religios, în sensul adevărat al cuvîntului, şi spiritul modern nu poate exista decît antagonism; orice compromis nu poate decît să-l slăbească pe primul şi să-l favorizeze pe al doilea, a cărui ostilitate nu va fi prin aceasta dezarmată, căci el nu poate voi decît distrugerea completă a tot ceea ce în umanitate reflectă o realitate superioară umanităţii"[22].

Spiritul modern îi repugnă lui Guénon tocmai prin ceea ce este în el esenţialmente antireligios şi antitradiţionalist. Nu e de mirare că, potrivit opticii sale, tot ce e valabil în lumea modernă este de origine creştină iar tradiţia religioasă este apreciată ca singura speranţă de salvare pentru occident.

Nici Lewis Mumford, care este în fond un gînditor progresist, nonconformist, prin multe aspecte ale cugetării sale, nu a evitat tendinţa de a-şi însoţi reflecţiile critice asupra civilizaţiei contemporane cu schiţarea unor viziuni care seamănă mai curînd cu nişte profeţii apocaliptice decît cu o cunoaştere prospectivă a viitorului. El crede, de exemplu, că fiecare civilizaţie ajunge la un punct crucial pus în lumină de vechiul dialog egiptean între om şi sufletul său, cînd omul se întreabă de ce ar mai continua să trăiască, nu ar fi mai bine să moară? Asistăm la o descompunere intensă a sensului şi valorii, care poate fi grăbită de condiţii externe, dar ale cărei cauze principale se află în interior, civilizaţia începe cu o materializare magnifică, strălucită a scopurilor umane şi se termină cu un materialism fără scop. Dezorientarea este cu atît mai mare cu cît dispariţia bruscă a semnificaţiei şi valorii în cadrul unei civilizaţii, adesea chiar în momentul său culminant, rămîne una din enigmele nedezlegate ale istoriei cu care sîntem azi din nou confruntaţi. Dacă civilizaţia ar fi reprezentat o realizare suficientă a naturii umane, ar fi imposibil de explicat golul interior care se produce în acest moment şi lipsa de scop. Înfrîngerile militare, crizele economice, disensiunile politice pot fi simptomatice dar ele nu explică acest colaps interior. Cauza profundă face să fie înstrăinarea eului uman de sursele vieţii, frustrarea continuă şi disperarea care produc dezastrul existenţialist.

[21] Tudor Vianu, *loc. cit.*, pp. 4—5.
[22] R. Guénon, *op. cit.*, p. 111.

Scanned with OKEN Scanner

Dacă situaţia este disperată, par să nu fie posibile decît soluţii disperate. Cea mai atenuată este *escapismul*, izolarea de societate prin aventură fizică sau izolarea spirituală, cu acea dispoziţie de *sauve qui peut*, caracteristică refugiatului care fuge de dezastru. Se recurge şi la unele anestezice, cum ar fi băuturile tari, promiscuitatea sexuală, care oferă o alinare rapidă dar superficială şi temporară căci nu face decît să adîncească dezgustul iniţial. O altă cale, poate mai disperată, este concentrarea asupra agenţilor tehnici care au golit viaţa de sens, transformînd maşina într-un fetiş, într-un obiect al adulării, dînd naştere celor mai perverse fantezii infantile şi unor adevărate asalturi împotriva a tot ce este încă viu şi sănătos.

Nici cultele religioase oficiale nu oferă un remediu salvator împotriva dezorientării cosmice a civilizaţiei, deoarece propria lor organizare instituţională şi cerinţele materiale exorbitante pe care le implică, nu au făcut decît să sporească greutăţile economice, fără a risipi deprimarea interioară.

În această situaţie, singura cale posibilă de dezvoltare ulterioară este aceea care ar pune în discuţie axiomele civilizaţiei, plasînd viaţa umană pe o nouă bază. Tocmai aceasta a fost iniţial importanţa religiilor axiale.

L. Mumford aduce o inovaţie în concertul vizionar atît de sumbru al profeţilor viitorului civilizaţiei. El îşi imaginează, e drept mai mult ca o posibilitate teoretică decît ca o posibilitate istorică, transformarea *omului civilizat* în *omul postistoric*, creatură cu totul aservită maşinii, demnă de era roboţilor despre care vorbesc alţi ideologi burghezi[23]. Ce mai putem întreprinde pentru a opri o asemenea transformare, de vreme ce conflictele dintre suprarаţional şi iraţional, între instituţiile mecanizate şi oamenii atavici sînt de proporţii prea mari ca să permită mai mult decît o oscilaţie eronată care se va sfîrşi printr-o prăbuşire? Deznodămîntul apocaliptic al dezvoltării umane este posibil în zilele noastre într-o măsură mult mai mare decît altădată. Cu armele actuale, sinuciderea rapidă a omului postistoric este mai probabilă decît triumful lui trepat[24].

Şi pentru ca tabloul acestei prăbuşiri să devină cît mai plastic şi expresiv se recurge la o metaforă împrumutată din textele budismului unde este întrevăzută o aşa-numită epocă a „oamenilor de 10 ani". „Va veni un timp, se spune acolo, cînd copiii se vor naşte din părinţi de numai 10 ani . . . Aceşti bărbaţi de 10 ani vor fi stăpîniţi de o ură violentă unul împotriva celuilalt, de o duşmănie violentă, de o rea-voinţă violentă şi de o lăcomie violentă "[25]. Cumplita trivialitate

[23] Între aceştia, Antoine Cournot vorbea de o *fază postistorică* a omenirii, caracterizată printr-o maximă raţionalizare a vieţii, dispariţia idealurilor şi sentimentelor: o lume lipsită de suflet, unde totul fiind rînduit potrivit unor criterii stricte de utilitate şi comoditate; oamenii de o desăvîrşită uniformitate, comparabili cu moleculele unui agregat anorganic, vor fi lipsiţi de iniţiativă şi libertate personală, nu vor mai avea nici măcar dorinţe.

[24] Prefaţatoarea cărţii sale, Ruth Nunda Anshen, spune — comentînd ideile de bază ale lui Mumford —, că epoca noastră este una din cele mai apocaliptice din cîte a cunoscut omenirea. Dată fiind experienţa groazei în care a fost aruncat omul contemporan, problema se pune „dacă el îşi va asigura existenţa prin cunoaşterea de sine, dacă va anihila neantul sau dacă neantul îl va anihila pe el" (*op. cit.*, p. XIV), deoarece posibilitatea unei comunităţi universale şi tehnica distrugerii coexistă; răul se acumulează în oameni în dorinţa lor pasionată de libertate (p. XVI). Omul a atins ultima extremitate a dezintegrării. „Şi astfel, printre ruinele spirituale şi morale ale Apusului şi Răsăritului se pregăteşte o Renaştere dincolo de limitele nihilismului, întunericului şi disperării" (p. XVII), în spiritul celei de-a doua veniri, cu un nou cer, un nou pămînt şi o nouă calitate a vieţii religioase.

[25] *Ibidem*, p. 177.

Scanned with OKEN Scanner

a culturii oamenilor de 10 ani e vizibilă deja în mai multe locuri, ea poate fi simbolizată între altele de un tonomat acționat cu energie atomică; cele mai perfecționate descoperiri științifice și tehnice sînt puse în slujba înclinărilor infantile ale personalității umane. Cînd aceste impulsuri domină guvernarea (ca în timpul lui Hitler și Himler), sfîrșitul se apropie rapid. Este o încercare pur instinctivă de a compensa prin mijloace pur irațională și primitive constrîngerea vitalității umane din timpul culturii postistorice, încercare care nu va face însă decît să grăbească deznodămîntul.

Și atunci se pune întrebarea: nu mai există oare nici o altă salvare a neamului omenesc de dominația pustiitoare, dezagregantă, a „oamenilor de 10 ani", bazată mai mult pe negație și distrucție decît pe afirmație și construcție?

L. Mumford se străduiește să găsească unele alternative mai fericite la situația de înstrăinare și frustrare a „omului postistoric". O idee salvatoare ar consta în reînnoirea, activizarea funcțiilor educativ-formative pe plan uman a reacțiilor simpatetice proprii grupurilor comunitare originare, pe care civilizația urbană le-a anihilat.

În concepția lui Lewis Mumford, lumea viitoare, societatea pentru care trebuie să militäm, va fi prin excelență o *societate deschisă*, în care marile energii cheltuite pentru pregătiri militare și expansiuni fără sens vor satisface din abundență nevoile umane: reconstruirea orașelor, cultivarea pămînturilor, folosirea utilă a timpului liber pentru artă, știință și pentru domeniile mai puțin explorate ale dragostei, prieteniei și familiei. Coerența acestei lumi va fi realizată nu ca în trecut prin izolare și excludere ostilă, ci prin concentrarea asupra obiectivelor comune, polarizate către cerințe comune, mobilizate către acțiuni comune.

Idealul de prosperitate și echilibru dinamic, pe care l-a promovat și-l realizează tot mai mult sistemul socialist, este atribuit de L. Mumford acestei lumi viitoare bazată pe participare și creație, menită se rezolve multe din problemele industrialismului de pînă acum, care a cunoscut criză după criză. O economie a vieții, reclamînd un plan de viață, conceput în termenii celor mai înalte nevoi ale omului, care va transforma lumea într-un teatru al activității umane și va duce la o imensă sporire a productivității, pînă acum supusă fluctuațiilor pieței. Spre deosebire de *omul economic* — prin definiție un consumator vorace, supus dogmei nevoilor crescînde —, la *omul integral* capacitatea de producție este raportată la capacitatea de asimilare rațională și utilizare creatoare. Pentru a folosi într-un chip nou resursele mult mai variate ale culturii mondiale, va fi nevoie de un profil al personalității, cu o disciplină intelectuală mai fermă, cu activitate dirijată spre un scop. Marele domeniu de activitate al omului integral va fi educația, instruirea, procesul de producție servind doar ca un auxiliar al culturii umane. Pe scurt, civilizația umană va trece prin propriile sale dificultăți, tensiuni și pericole, pînă cînd soluționarea acestor probleme va da naștere cu timpul unei ordini superioare a personalității. Agentul și scopul acestei transformări este omul integral a cărui misiune este de a crea o sinteză deschisă și un eu deschis. Prin el forțele vieții își vor găsi împlinirea și vor fi aduse într-un echilibru dinamic care o dată realizat, va servi ca punct de plecare, pentru un proces extensiv, dar mai ales intensiv, de dezvoltare umană.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 14

UNELE CONCEPȚII DESPRE CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE ÎN ISTORIA GÎNDIRII FILOZOFICE ȘI SOCIALE DIN ROMÂNIA

„Nu există nici libertate, nici cultură fără muncă. Cine crede că prin profesarea unei serii de fraze a înlocuit *munca*, deci *libertatea* și *cultura*, acela se prenumără ‚fără să știe, între paraziții societății omenești".

(MIHAI EMINESCU)

În țara noastră, dezbaterea ideologică asupra semnificației acestor concepte și a raportului dintre ele este prezentă ca o coordonată centrală în toate mișcările de idei care însoțesc și se integrează luptei pentru constituirea României, pentru făurirea unor structuri și suprastructuri corespunzătoare civilizației moderne. Putem urmări ecouri ale principalelor momente și tendințe din această polemică (principiul sociologic al opoziției dintre comunitate și societate al lui F. Tönniés, concepția lui A. Weber și H. St. Chamberlain, falsa antinomie stabilită de Spengler etc.) și în viața ideologică a României[1], caracteristic este faptul că la noi toate aceste dezbateri au un caracter mai aplicativ și nu pur teoretic. Termenii discuției nu sînt luați din arsenalul unor noțiuni „universale" și abstracte ci din datele pe care le oferă dezvoltarea vieții sociale și spirituale a României. Antinomia cultură-civilizație apare, așadar, în toate curentele de idei și polemici asupra căilor și modalităților de evoluție ale societății românești — fie că e vorba de junimism sau teoria maioresciană a formelor fără fond, de teoria lui C. D. Gherea a neoiobăgiei, de poporanism sau semănătorism cu elogiul necritic, uneori conservator, a spiritualității rurale și denunțarea efectelor nocive ale civilizației de tip capitalist, sau de tabloul atît de divers al curentelor ideologice din perioada interbelică, reprezentat de mari personalități culturale: Eugen Lovinescu, Nicolae Iorga, C. Rădulescu-Motru, Ștefan Zeletin, Lucian Blaga, Dimitrie Gusti ș.a. Marxismul exprimă și la noi soluția științifică, consecvent raționalistă și umanistă, a problemelor pe care le ridică dezvoltarea atît de contradictorie a civilizației moderne; în primul rînd, problema raportului dintre factorii interni și influențe externe în constituirea și dezvoltarea unei culturi, dintre tradiție și inovație, dintre factorul sufletesc, spiritual și echipamentul tehnico-material al culturii, dintre național și universal etc.

[1] Vezi și Z. Ornea, *„Cultură și civilizație" în filozofia burgheză din România*, în „Revista de filozofie", nr. 11/1965, pp. 1477—1490.

Scanned with OKEN Scanner

Nu pot întreprinde în prezentul capitol o analiză mai amplă a istoriei acestor dezbateri în țara noastră, a concepțiilor care s-au înfruntat și s-au confruntat cu realitatea social-economică și spirituală a României moderne. Voi enunța doar unele puncte de vedere ca o ilustrare a celor spuse mai înainte despre caracteristicile acestei dezbateri în țara noastră.

MIHAI EMINESCU DESPRE CULTURĂ ȘI CIVILIZAȚIE

O interesantă viziune umanistă și progresistă asupra culturii și civilizației găsim la marele nostru poet național Mihai Eminescu. După unii autori, atitudinea lui Eminescu față de civilizație pare a se înscrie pe o linie rousseauistă de elogiere a purității naturale a omului, împotriva mistificărilor și denaturărilor la care-l supune mediul civilizat. Să amintesc doar o interesantă și concludentă interpretare aparținînd eminentului critic literar Vladimir Străinu. Comentînd versurile din *Venere și Madonă* —

„Ideal pierdut în noaptea unei lumi ce nu mai este,
Lume ce gîndea în basme și vorbea în poezii",

criticul spunea: e mai probabil că Eminescu nu se referă la antichitatea greco-romană sau la Renaștere, deoarece Venera, Madona, Rafael sînt metafore și nu expresii proprii. „Este vorba, cu alte cuvinte, de acea perioadă a umanității cînd *anima naturaliter-poetica.* Eminescu avea de la debut viziunea vîrstei spirituale a omului nesofisticat de excesele raționalității conștiinței, a omului care rostea metafore și mituri cu înlesnirea oricărui act de viață, să zicem ca și cum ar fi respirat, vorbirea fiindu-i, fără să știe, o continuă faptă poetică"[2].

Idealul elogiat de Eminescu ar fi deci al unei vîrste a umanității, metaforică după concepția lui Vico, creatoare de mituri cînd „basmele" și „poeziile" erau moduri de viață și nu forme de literatură.

Este o ipoteză care poate sugera meditații și interpretări rodnice în ceea ce privește *idealul estetic* și *etic* al marelui poet. Ea provoacă însă o rezervă serioasă dacă avem în vedere *idealul cultural,* general al lui Eminescu deoarece marele poet se opune efectelor mistificatoare și dezumanizante ale civilizației în cuprinsul orînduirii timpului său dar nu însăși civilizației concepută ca progres material și spiritual, ca ascensiune a spiritului în lumea cunoașterii și perfecționării omului. O demonstrează cu prisosință gîndirea sa social-politică, insuficient cunoscută pînă în prezent.

Eminescu apreciază gradul de civilizație a unui popor atît prin realizările sale tehnico-industriale, prin progresul său material, cît și prin întregul progres cultural, prin măsura în care asigură dezvoltarea omnilaterală a tuturor facultăților și aptitudinilor umane, a tuturor valorilor culturii spirituale.

În locul unor principii politice demagogice, neizvorîte din nevoile naționale, ar trebui să pătrundă în societatea noastră — cere Eminescu — știința exactă. „Gradul de civilizație al unui popor nu se măsoară după numărul botinelor lustruite, a frazelor franțuzești și a gazetelor, ci după aptitudinea lui de a supune

[2] *Eminescu. Lectură comentată,* în „Gazeta literară" nr. 14/1964.

Scanned with OKEN Scanner

puterile oarbe ale naturii scopurilor omului. Cu cît omul e stăpîn pe vînt, pe apă, pe abur şi-şi face din ele slugi muncitoare, cu atît civilizaţia e mai înaltă; cu cît omul stăpîneşte mai mult asupra omului, cu atît barbaria este mai mare"[3].

O idee frecvent şi consecvent susţinută de Eminescu este aceea despre „dezvoltarea omnilaterală" a oamenilor şi popoarelor ca ţintă şi produs al unei civilizaţii adevărate. Pentru el o civilizaţie adevărată este aceea a cărei valoare supremă e *omul* care asigură „ca toate aptitudinile fizice şi morale ale omului să se dezvolte prin muncă inteligentă şi combinată... E vorba ca *totalitatea aptitudinilor unui popor să se dezvolte*, nu să degenereze şi să se condamne poporul întreg la un (singur) soi de muncă"[4].

În ciuda unor limite istorice pe deplin explicabile, Eminescu a vădit în multe privinţe o înţelegere uimitor de nouă şi justă a civilizaţiei, a raportului dintre naţional şi universal în alcătuirea sa, dintre continuitate şi discontinuitate în evoluţia sa[5].

Un popor incult va ajunge să egalizeze popoarele mai înaintate numai tinzînd treptat dar cu stăruinţă la civilizaţie, astfel se deprinde el însuşi, zi cu zi de a-şi apropia îndemînările şi cunoştinţele altora. Căci o măsurătoare a gradului de civilizaţie a unui popor este dibăcia sa „de-a substitui forţei musculare agenţi naturali, de a crea şi întrebuinţa maşini"[6]. Este adevărat, Eminescu punea accent pe ideea că *civilizaţia adevărată* a unui popor nu poate fi o civilizaţie de împrumut, nu se poate baza pe adoptarea necritică, mecanică de legi, forme, instituţii etc., independent de nevoile, aptitudinile şi ţelurile proprii ale poporului nostru, idee, cum se ştie, aflată pe primul plan al dezbaterilor ideologice şi literare din epocă. Abstracţie făcînd de limitele înţelegerii şi aplicării sale la judecarea critică a stărilor de lucruri din societatea românească — în gîndirea lui Maiorescu şi chiar în aceea a lui Gherea de exemplu —, trebuie notat că modul în care o înţelege Eminescu este în principiu (şi în esenţă) just. Civilizaţia adevărată, bazată pe criterii de valoare, raportată la idealul dezvoltării multilaterale a omului şi a poporului, „consistă în dezvoltarea naturală, organică a propriilor puteri, a propriilor facultăţi ale sale. Nu există o civilizaţie umană generală, accesibilă tuturor oamenilor în acelaşi grad şi în acelaşi chip, ci fiecare popor îşi are civilizaţia sa proprie deşi în ea intră o mulţime de elemente, comune şi altor popoare"[7].

E cît se poate de clar: poetul care întruchipează ca nimeni altul geniul creator al poporului român, care a pătruns cel mai adînc în inima şi simţirea acestuia, se opune altoirii unor ramuri străine de civilizaţie, de vreme ce „el e dispus a-şi produce ramurile sale proprii şi frunzele sale proprii încet şi în mod firesc[8], dar nu se opune universalizării unor elemente de civilizaţie, împrumuturilor şi influenţelor străine, cu condiţia ca acestea să fie asimilate, să fie aclimatizate, să devină naţionale[9]. Mai mult decît atît, Eminescu a intuit şi rolul precumpănitor

[3] *Antologia gîndirii româneşti*, Sec. XV—XIX, partea a II-a, Editura Politică, Bucureşti, p. 558.
[4] *Ibidem*, p. 557.
[5] *Op. cit.*, p. 558.
[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem*, p. 558.
[8] *Ibidem*, p. 555.
[9] *Fîntîna Blanduziei*, în „Timpul", 8 decembrie, 1888.

Scanned with OKEN Scanner

al *necesității economice* în dezvoltarea, prin eforturi proprii sau prin împrumuturi străine, a civilizației. „Condiția civilizației statului este civilizația economică. A introduce formele unei civilizații străine, fără să existe corelativul ei economic, e curat muncă zadarnică"[10].

Criteriile umaniste axiologice pe care le aplică în judecățile sale asupra civilizației îl conduc pe Eminescu și la alte idei care și-au păstrat în întregime actualitatea și puterea de convingere. Aș dori să relev două asemenea idei:

a) *Continuitatea civilizației și rolul muncii în dezvoltarea sa.* Civilizația, ca și cultura, are un caracter cumulativ, reprezintă acumularea unui material intelectual moral și material. Fiecare generație se folosește de rezultatele dobîndite și transmise de înaintași, dar acestea nu pot fi apropiate decît printr-o nouă muncă. „*Civilizația omenească se începe oarecum din nou și din fundament cu orice generație nouă*, care dacă nu e silită a repeta anevoioasele cercetări făcute de părinți, totuși trebuie să-și cîștige prin propria memorie și judecată cunoștințele lor"[11]. Eminescu subliniază în multe din articolele sale *valoarea morală a muncii* pentru orice civilizație. Ceea ce dă conținut unei civilizații „nu se realizează decît prin *muncă*. Nici ziare, nici legi, nici academii, nici o organizație asemănătoare cu cele mai înaintate, nu sînt în stare de a înlocui munca și o stare de lucruri care nu se întemeiază pe ea o fantasmagorie care va dura mai mult sau mai puțin, dar se va preface în fum la suflarea rece-i realități"[12].

Eminescu condamnă societatea vremii și o denunță ca societate coruptă tocmai în numele principiului muncii pe care ea îl desconsideră: „. . . relele actuale ar putea fi trecătoare, dar corupîndu-se însuși *nervul vieții oricărei societăți, iubirea de muncă*, nu mai e nici măcar speranța de îndreptare"[13]. Iar în altă parte: „Nu există nici libertate, nici cultură fără muncă. Cine crede că prin profesarea unei serii de fraze a înlocuit *munca*, deci *libertatea* și *cultura*, acela se prenumără, fără să știe, între paraziții societății omenești"[14].

b) *Civilizația este o condiție necesară sine qua non a oricărei propășiri sociale și de binefacerile ei trebuie să se bucure întreaga societate nu doar o minoritate privilegiată.* „Civilizația unui popor constă cu deosebire în dezvoltarea a celor aplicări umane în genere care sînt neapărate tuturor oamenilor care trebuie să constituie fundamentul, directiva a toată viața și a toată activitatea omenească . . . căci clasa inteligentă numai nu constituie o civilizațiune, care e și trebuie să fie comună, tuturor păturilor populațiunii"[15].

Cred că cea mai concludentă încheiere a acestor sumare considerații privind concepția lui Eminescu despre civilizație o constituie declarația sa fermă, fără echivoc: „Nu ne îndoim că oricare ar fi curentul ce se mișcă în contra civilizației, el trebuie să fie nimicit cu vremea"[16]. Cît de departe este Eminescu de toți acei ideologi și scriitori, care, plecînd de la contradicțiile și efectele dez-

[10] *Fîntîna Blanduziei*, p. 560.
[11] *Ibidem, Scrieri politice*, comentate de D. Murărașu, S. R. Craiova, f. a. p. 241.
[12] M. Eminescu, *Opera politică*, vol. I, Cugetarea Georgescu Delafras, 1941, p. 99.
[13] *Ibidem*, pp. 99 și 387.
[14] „Timpul", 17 februarie, 1880.
[15] M. Eminescu, *Scrieri politice*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, p. 19.
[16] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

umanizante ale civilizației moderne în condițiile capitalismului, condamnat fără drept de apel civilizația în general, îi atribuie ca ceva fatal racilele unei anumite orînduiri. Așadar, orice interpretare am propune în ordinea poeticei lui Eminescu, a concepției sale estetice, trebuie să ținem seamă de toate coordonatele gîndirii sale și să nu uităm că raportîndu-se la cultură și civilizație, în general, este un partizan hotărît al progresului — și nu într-un sens limitat și unilateral —, ci al unui progres multilateral, material, moral, intelectual, al oamenilor (ca personalități) și a marilor colectivități umane (ca popoare și națiuni).

IDEEA DE CULTURĂ NAȚIONALĂ ȘI CRITERIILE CIVILIZAȚIEI ÎN CONCEPȚIA LUI A. D. XENOPOL

Interesul pentru problemele culturii și civilizației se manifestă cu rigoare și la marele istoric și filozof al istoriei care a fost Xenopol. Monumentala sa lucrare asupra teoriei istoriei, care l-a făcut cunoscut și pe plan mondial, precum și lucrările de istorie, sînt pline de sugestii și din punctul de vedere al teoriei civilizației. El a acordat însă și o atenție deosebită, particulară culturii și civilizației în lucrări de tinerețe, dovedind încă de la 21 de ani o maturitate de judecată critică și gîndire independentă puțin obișnuite.

Ca și pe alți gînditori români, dezbaterea acestor concepte nu l-a interesat ca o problemă în sine, pur teoretică ci în legătură cu un anumit climat spiritual al epocii sale, cu factorii care determină dezvoltarea culturală, afirmarea originalității creatoare a unui popor, respectiv a poporului român. „Problema asupra căreia meditează Xenopol nu privește un domeniu al teoriei formale a culturii. Altfel spus, studiile sale nu se îndreaptă spre problemele privind obiectul și sfera conceptului de cultură, urmărite în generalitatea lor teoretică. Xenopol ... și-a restrîns obiectul studiului, selectînd din problematica amplă a temei sale, chestiunile legate de modalitatea devenirii unei anumite culturi în speță de aceea a unui anumit popor ... Intenția realizată a tînărului Xenopol de a studia la obiect organismul constituit al culturii românești pentru a-i evidenția trăsăturile naționale, deosebitoare, se integrează ... într-un curent de idei puternic afirmat în mișcarea ideologică și literară europeană, cu manifestări creatoare originale în țările românești“[17].

Pe Xenopol nu l-a preocupat problema raportului dintre cultură și civilizație, dar din modul în care tratează aceste concepte se vede că nu le considera ca opuse, antagonice. În ceea ce privește cultura, dorința sa este de a-i preciza specificul și valoarea în raport cu nevoile spirituale proprii ale poporului român. În amplul studiu *Cultura națională*, scris — cum ne informează N. Gogoneață și Z. Ornea — în 1868, cînd era student în primul an la Berlin, ca bursier al „Junimii“, intenția sa este mărturisită din primele rînduri: „Trebuie bine să ne însemnăm noi românii, că orice progres pe calea civilizației nu are pentru noi o adevărată valoare, decît întrucît reflectează asupra naționalității noastre“[18].

[17] N. Gogoneață și Z. Ornea, *Studiu introductiv*, în vol. A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*, Editura Științifică, București, 1967, pp. 12, 13.
[18] *Ibidem*, p. 77.

Scanned with OKEN Scanner

Firește, multe aserțiuni ale tînărului Xenopol sînt discutabile dar mai importantă ne apare strădania sa de a afirma cu convingere și curaj un punct de vedere temeinic gîndit, care să depășească conceptul general al culturii (care ar fi fost alcătuit din două elemente fundamentale: sufletul și impresiile primite de el din lumea exterioară), căutînd și afirmînd „elementul de cultură națională". Căci așa cum deosebite sînt națiunile ca părți distincte ale omenirii, diferite sînt și culturile naționale.

Dialectica subtilă a universalului și naționalului îi scapă lui Xenopol (de altfel nici teoreticienii de azi, după un veac, nu pot afirma liniștiți că au dat o rezolvare satisfăcătoare acestei dificile probleme), de aceea, de pildă, elimină știința din conceptul de cultură națională; dar modul în care pune el problema mi se pare rodnic. Este vorba de a aplica principiile gnoseologice mai generale ale culturii la definirea a ceea ce numește el „elementul național" al culturii: *„Elementul culturei naționale a unui popor va fi dacă complexul de noțiuni ce acel popor în cercul hotărît lui de natură, va fi adunat, în sufletul său, ca tezaur propriu național"*[19]. El deduce această particularizare din cîteva cauze mai importante, pe care le analizează apoi în detaliu:

1. *Aspectul naturii e diferit în diferite regiuni ocupate de popoare,* ceea ce face ca și impresiile pe care le primesc de la natură popoarele să fie diferite, particulare;

2. *Sufletul vine în contact cu natura prin mijlocirea timpului,* ceea ce duce la diversitatea receptării mesajelor din mediul extern. Este o disociere forțată că timpurile ar diferi nu numai după rase dar și după popoare, iar aceasta ar avea vreo influență particularizatoare asupra culturii.

3. *Acțiunea sufletului asupra lumii exterioare, cauza cea mai importantă* care provine din unirea primelor două — *„lumea se resfrînge în mod deosebit în sufletul fiecărui popor"*[20]. Tocmai explicarea acestui factor dezvăluie mai pregnant concepția realistă și progresistă a lui Xenopol. Constituirea culturii naționale, orientarea specifică facultăților sufletești creatoare ale poporului, sînt raportate la mișcarea istorică de satisfacere a trebuințelor sale și nu la un principiu suprem golit de conținut uman, sacralizat. „Dezvoltarea istorică a unui popor este rezultatul mulțumirei necesităților sale, mai întîi a celor fizice apoi a celor intelectuale și morale"[21]. Xenopol spune că varietatea în omenire este destul de mare, gradele de cultură ale popoarelor pot fi foarte diferite dar un principiu comun și constant de conservare și prosperitate este munca.

Xenopol analizează, din unghiul de vedere pe care și-l propune, elementele componente ale culturii naționale: *limba, dreptul* și *moravurile, literatura* și *tradițiile, artele frumoase.* La capătul unei judicioase analize, cuprinzînd multe idei interesante, și azi actuale, Xenopol ajunge la concluzia că *„viața națională este un element de căpetenie al fericirii omenești"*, iar poporul nu-și poate propune un program arbitrar de cultură ci unul corespunzător cu existența sa proprie. *„Cultura națională a unui popor consistă mai înainte de toate în păstrarea, dezvoltarea și cultivarea limbei sale, apoi în regularea raporturilor indivizilor*

[19] N. Gogonceață și Z. Ornea, *op. cit.* p. 81.
[20] *Ibidem,* p. 100.
[21] *Ibidem,* p. 93.

Scanned with OKEN Scanner

săi atît a celor de drept cît și a celor de moravuri după formele ce sufletul său a dezvoltat pentru împlinirea lor, în cercetarea trecutului său ca popor cu existență particulară în astă lume, pentru a înțelege prezentul și a întrevede viitorul, în fine în cultivarea artelor și literaturii, astfeliu ca tot ce este frumos și original în sufletul său să se rezolve și să se producă în lumea exterioară... Deci importanța nemijlocită a culturii naționale este că menține și dezvoltă pe un popor la conștiința de sine, la viața națională"[22].

Conceptul de civilizație este tratat de Xenopol în legătură mai ales cu critica concepției lui Th. Buckle. Istoricul român ține să-și precizeze din capul locului punctul de vedere istoric, progresist. Civilizația este un concept al progresului. Fazele succesive de creștere sau descreștere pot fi aplicate unor popoare, dar nu omenirii în ansamblul său căreia îi este proprie o mișcare progresivă neîntreruptă. În raționamentele sale, noțiunile civilizație și progres apar ca noțiuni corelative; dar concepția lui Buckle nu-l poate satisface deoarece acesta „caută să simplifice pe cît se poate înțelegerea progresului și... să explice totdeauna prin o singură lege fenomene care sînt productul unei sume de influențe"[23].

După părerea lui Xenopol, Buckle exagerează raportul om-natură, rolul climei și al altor elemente, ca factori constitutivi generatori ai civilizației. „Numai influența deosebită după locuri a climei, a pămîntului și a fenomenelor naturei nu explică de loc nici caracterul, nici apariținea civilizațiunilor în timpuri și locuri. *Astfeliu coborîm rolul naturei de la acel de putere producătoare și determinătoare a civilizațiunei la acel de influență modificatoare*"[24].

Din prima exagerare și unilateralitate decurge o a doua pe care Xenopol o denunță ca inacceptabilă: înțelegerea civilizației europene ca datorită numai progresului științei, ignorînd progresul moral, spiritual, politic. În perspectiva zilelor noastre, avînd în vedere impresionantele progrese ale științei și nebănuitele perspective pe care le deschide revoluția științifico-tehnică, unele reproșuri ale lui Xenopol pot părea exagerate. Că Buckle măsoară gradul civilizației după triumful spiritului asupra naturii, și gradul de impunere a acesteia după progresul material, nu constituie în sine o teză reprobabilă. Xenopol critică însă unilateralitatea acestei poziții, absolutizarea unui singur factor din ansamblul acelora care concură la producerea și mai ales la dezvoltarea civilizațiilor. Dar cum am putea elimina literatura, poezia, „artele frumoase", din sistemul unei civilizații pe motiv că ele nu ne ajută să descoperim legile fenomenelor ci „se mărginesc să cultive simțămîntul civilizațiunei europene trebuie să o explice întreagă"[25]. Să n-o reducă la progresul științific, deoarece „fenomenul civilizațiunii se petrece cel puțin în întreaga sferă intelectuală. El nu are altă cauză decît principiul dezvoltării pus în om; dar acest principiu poate să se dezvolte în mod diferit, după condițiile în care a fost pus..."[26]

Fără să ignoreze principiul universalității culturii și civilizației, grija de căpetenie în reflecțiile acestui savant patriot este de a desluși aceste probleme în funcție de situația și nevoile specifice poporului nostru. Aceasta este cu deosebire

[22] N. Gogoneață și Z. Ornea, *op. cit.*, pp. 140—141.
[23] *Ibidem*, pp. 169—170.
[24] *Ibidem*, p. 81.
[25] *Ibidem*, p. 186.
[26] *Ibidem*, p. 200.

Scanned with OKEN Scanner

evident într-o *Scrisoare către Iacob Negruzzi,* reprodusă în culegerea citată. Xenopol își exprimă dezacordul aproape total cu unele idei susținute de Titu Maiorescu în cunoscutul său articol pamflet *În contra direcțiunei de azi a culturei române.* Inacceptabilă este pentru el ideea de bază a lui Maiorescu, pornită, crede Xenopol, din convingerea că țara noastră este incapabilă de progres, că progresul cu care ne fălim nu izvorăște din impulsul poporului ci se datorește unor influențe externe; cultura este ea însăși neadevărată, o sumă de forme fără fond. Deci o „stare desperată, ultimul act al unei scene ce finește cu pieirea tuturor personajelor"[27]. În spiritul adevărului istoric trebuie să recunoaștem că — ținînd seama de obiectivele ce-și punea Maiorescu, de efectele culturale a demersurilor sale critice, de întreg ansamblul gîndirii profesate —, obiecțiile lui Xenopol ne apar exagerate (și parțial nedrepte). Maiorescu avea în vedere anumite produse culturale și nu se îndoia de însăși capacitatea de progres a poporului nostru. Dimpotrivă, era încredințat de potențialul creator al poporului român, contribuind el însuși la propășirea sa spirituală[28]. Nu e mai puțin adevărat însă că modul în care pune Xenopol problema vădește o concepție înaintată, o clarviziune surprinzătoare pentru acea epocă și pentru vîrsta pe care o avea (22 ani).

Xenopol credea că există două moduri în care se poate civiliza un popor: a) dezvoltarea internă a ramurilor de cultură, în acord cu dezvoltarea treptată a necesităților ce apar în sînul acestui popor; b) influența unei culturi străine superioare, cu care un popor poate veni în contact. Sînt moduri de civilizație care nu se pot manifesta exclusiv; nici un popor nu poate fi absolut original sau sub influența totală a unei culturi străine. Este o chestiune de preponderență și nu de exclusivism. O influență străină este inevitabilă deoarece popoarele nu trebuie să înceapă din nou edificiul culturii ignorînd progresele înregistrate de alte popoare. Contactul cu alte civilizații nu este în întregime binefăcător dar el nu trebuie și nu poate fi redus la imitație, ignorînd fondul propriu. Influențele culturale străine pot produce rău, dar ele produc și mult bine atunci cînd sînt asimilate de un popor ajuns la conștiința de sine, care se dezvoltă și înțelege că are de împlinit un rol istoric pe pămînt. Replicînd direct afirmațiilor lui Maiorescu că este mai bine să nu facem o școală de loc decît să facem o școală rea, mai bine să nu facem pinacotecă de loc decît să o facem lipsită de artă frumoasă . . .[29] etc. Xenopol scrie: „. . . a pretinde ca un popor din momentul chiar cînd începe a se dezvolta să nu producă decît lucruri bune, să aibă instituții bune, libertate adevărată, arte care dovedesc un grad estetic etc., este a transporta la început rezultatul final al dezvoltării. A cere însă ca acel popor să nu aibă școli rele, să nu aibă pinacoteci pentru că nu poate pune în ele decît monumente de artă străine, a nu avea libertate pentru că aceasta este des călcată în picioare, a nu face poezii pentru că face poezii rele, a nu scrie istorie pentru că știința și mijloacele necesare pentru aceasta sînt încă slabe și că, prin urmare nu se poate ajunge . . ., a pretinde acestea, zic, este a ucide chiar posibilitatea

[27] N. Gogoneață și Z. Ornea, *op. cit.*, p. 148.

[28] Clarificări în legătură cu acest moment de confruntare indirectă Xenopol — Maiorescu a adus în afară de N. Gogoneață și Z. Ornea (deja citați) și Ion Hangiu, *Semănătorismul*, pp. 11—12 (teză de doctorat, manuscris).

[29] Cf. și Titu Maiorescu, *Critice*, I, E.P.L., București, 1967, pp. 152—153.

progresului, a cărui natură cere de a merge de la rău, de la neştiinţă, la ştiinţă. A face aceasta este *a împiedica mişcarea intelectuală* care este esenţa progresului"[30].

Xenopol scria în continuare că toate aceste instituţii sînt necesare pentru a întreţine spiritul în mişcare; inteligenţele superioare apar pe planul culturii prin perfecţionare, răspîndirea luminii şi nu prin lichidarea mediocrităţilor. Acestea din urmă vor dispărea de la sine, cu cît „termometrul culturii se va sui mai sus".

E. LOVINESCU DESPRE SENSUL CIVILIZAŢIEI ŞI PERSPECTIVELE DEZVOLTĂRII SALE ÎN ROMÂNIA

Ideea potrivit căreia gradul de civilizaţie a unui popor, a unei naţiuni se măsoară prin capacitatea de supunere a forţelor naturale şi de valorificare a resurselor proprii, prin dezvoltarea aptitudinilor şi forţelor creatoare omeneşti — chiar dacă accentele diferă de la un autor la altul — constituie prezenţă constantă în dezbaterile despre cultură şi civilizaţie ce se intensifică în secolul nostru. În primele decenii ale acestui secol şi mai ales după desăvîrşirea unităţii naţionale în 1918, ţara noastră a cunoscut un ritm mai intens de dezvoltare progresivă. În ciuda contradicţiilor, inegalităţilor şi limitelor pe care le generează sistemul capitalist şi care afectează orice progres în cadrul acestui sistem, desăvîrşirea unităţii statului naţional român a creat condiţii pentru o desfăşurare mai rodnică a activităţilor producătoare şi a celorlalte genuri de activitate. S-au deschis noi perspective şi pentru o dezvoltare mai concretă a problemelor culturii şi civilizaţiei.

Eugen Lovinescu, remarcabilă personalitate culturală românească din perioada interbelică — pentru cunoaşterea căruia sînt relevante contribuţiile datorate lui N. Tertulian[31] şi Ileana Vrancea[32] —, a fost preocupat şi de problema civilizaţiei. În *Istoria civilizaţiei române moderne*, „... replică mai voluminoasă la *Spiritul critic* al lui Ibrăilanu"[33], ideea de civilizaţie este subordonată în întregime analizei constituirii forţelor motrice, naturii şi perspectivelor civilizaţiei române, în lumina unei concepţii sociologice şi filozofice a problemei — cum singur mărturiseşte.

Opera citată ocupă un loc particular cu multiple şi importante semnificaţii, deoarece îşi propune să descifreze sensul şi direcţia necesară a evoluţiei României moderne, din care decurge şi necesitatea dezvoltării literaturii în sens modern. Combătînd interpretările eronate la care a fost supusă această lucrare, Eugen Simion scrie: „Istoria civilizaţiei astfel concepută aduce într-o lungă şi controversată dezbatere puncte de vedere ce nu pot fi ignorate. Mai întîi, critica integrală a romantismului antiorăşenesc, a tradiţionalismului, înţeles ca un curent de idei diversificat, cu doctrine variate unite într-o atitudine comună, refractară faţă de dezvoltarea civilizaţiei. Niciodată nu s-a făcut pînă la Lovinescu

[30] A. D. Xenopol, *op. cit.*, p. 154.
[31] *E. Lovinescu sau contradicţiile esteticismului*, E.S.P.L.A., Bucureşti, 1959.
[32] *E. Lovinescu*, E.P.L., Bucureşti, 1965.
[33] G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, Compendiu, E.P.L., 1968, p. 312.

(cu excepția, poate, a lui G. Ibrăileanu) o critică mai metodică, mai lipsită de pietate și pedanterie, a spiritului «reacționar» considerat din unghiul strict al ideologiei liberale. De aici pornește și reconsiderarea justă a acțiunii *pașoptiste* văzută ca o manifestare ideologică esențială, de la care pornesc în societatea românească direcțiile ulterioare de înnoire"[34].

O examinare mai amplă a lucrării sale nu poate constitui obiectivul acestor considerații sumare. Aș dori să relev doar unele idei mai apropiate de profilul prezentei cărți.

În legătură cu formarea și dezvoltarea civilizației românești, E. Lovinescu susține o teorie a „sincronizării" bazată pe așa-numita lege a interdependenței. Cum remarcă și Gr. Smeu, „Ideea care străbate întreaga operă lovinesciană este aceea de *sincronizare*, înțeleasă ca necesitate sociologică a interdependenței întregii vieți contemporane"[35].

Civilizația noastră s-a dezvoltat în concordanță cu civilizația occidentală. E. Lovinescu se manifestă ca un antitradiționalist radical, apreciind ca factori de regres și stagnare, tot ce ține de cultura bizantină, de ortodoxism și tradiții orientale. Influența apusului este formulată în termeni categorici, prin teze ce sînt (sau par a fi) exclusiviste: orice progres al culturii române e un produs al contactului cu apusul, începînd cu influența husită din secolul al XV-lea, cea care ne-ar fi dat cele dintîi traduceri religioase în limba română, influența calvină din secolul al XVI-lea care avea să ne dea cele dintîi tipărituri „românești", influența culturii polone (de extracție apuseană, catolică nu ortodoxă) căreia i-am datora crearea istoriografiei naționale, și pînă la influența apuseană sub forma curentului latinist din secolul al XVIII-lea, sau a conștiinței naționale din secolul al XIX-lea. Acest secol este apreciat, sub aspectul economiei și culturii românești, ca „descătușarea deplină a poporului român de sub robia influențelor răsăritene"[36] ca realizare definitivă a tuturor influențelor parțiale ale celor patru secole de istorie națională, sub forma unei revoluții care „reprezintă o revoluție culturală, națională și socială"[37]. În lumina acestor teze examinează Lovinescu o serie întreagă de forme, evenimente, momente sau curente ideologice și culturale mai importante din istoria modernă a României, cum ar fi mișcarea cărvunarilor, Regulamentul organic, revoluția de la 1848 în cele două principate, criticismul ca specific al culturii moldovenești. Despre revoluția pașoptistă, excelent analizată prin raportare la prezența și acțiunea unor mai radicale sau mai puțin radicale forțe, clase sociale, spune că a avut două caractere: a) *națională*, confruntîndu-se cu însăși epoca de renaștere a poporului nostru; b) a păstrat caracterul raționalist al ideologiei franceze.

Și aici intervine însă faimoasa lege a interdependenței morale și materiale a secolului nostru pentru a explica necesitatea și inevitabilitatea căii revoluționare, mai ales pentru statele de formație recentă. În vol. III al lucrării, consacrat *legilor formației civilizației române*, Lovinescu recurge și la principiul imitației pentru a-și susține teza sa fundamentală: civilizația română modernă

[34] Eugen Simion, *Sociologia unui beletrist*, în „Contemporanul", nr. 34/1967.
[35] *Prelegeri de estetică. Estetica românească în secolul XX*, Editura didactică și pedagogică București, 1968, p. 20.
[36] Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. I, *Forțele revoluționare*, București, Edit. Ancora, 1924, p. 45.
[37] *Ibidem*, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

este creaţiunea influenţelor apusene. Imitaţia legată şi de fenomenul difuziunii culturale, al lărgirii şi multiplicării mijloacelor de comunicaţie, este apreciată în spiritul teoriei lui G. Tarde ca principiu formativ al instituţiilor noastre, ca şi a altor popoare sau societăţi. Datorită creşterii fără precedent a forţei şi amplorii difuziunii imitaţiei, care a devenit aproape nelimitată, caracteristica epocii noastre este văzută în tendinţa de generalizare şi uniformizare a obiceiurilor şi instituţiilor. Imitaţia se află la baza tuturor civilizaţiilor dar ea nu se manifestă în mod egal; în unele epoci ea are caracter global, integral, pe cînd în altele are un caracter de reculegere şi fixare a imitaţiilor introduse pe cale revoluţionară. Calea (şi faza) revoluţionară este considerată tocmai acea iniţială, de imitare febrilă şi integrală, înainte de a intra în faza de asimilare şi naţionalizare a tuturor instituţiilor împrumutate.

Volumul III al lucrării prezintă însă un interes mai mare pentru noi prin polemica dusă de Lovinescu cu C. Rădulescu-Motru. Acesta a ţinut în 1925 la Academie o comunicare polemică în care critică îndeosebi teza lui Lovinescu din volumul I că civilizaţia română modernă este opera ideologiei revoluţionare franceze, iar fondul sufletesc al poporului nostru nu contribuie cu nimic, sau teza că tot ce vine de la răsărit este rău şi trebuie respins, şi tot ce vine din apus este bun.

Referindu-se la polemica stîrnită, E. Lovinescu afirmă că „nevoia diferenţierii conceptului culturii de cel al civilizaţiei a impus distincţii adeseori arbitrare“[38]. El citează, spre ilustrare, teza lui Brandes că civilizaţia este o formă superioară a ştiinţei iar cultura o formă elementară[39], sau cea a lui Humboldt — civilizaţia şi cultura sînt faze succesive şi ascendente. Ceva mai pe larg este expus punctul de vedere a lui Huston Stewart Chamberlain, pentru care cultura este alcătuită din creaţii individuale (artă, filozofie, religie), iar civilizaţia fiind constituită din fenomene ale vieţii colective, organizarea social-economică etc. Civilizaţia nu realizează un progres real decît pe măsura creşterii simultane a intensităţii vieţii spirituale şi artistice. Concepţia lui Rădulescu-Motru este integrată de Lovinescu acelei direcţii de interpretare care merge de la Chamberlain la Spengler, comună mai tuturor istoricilor culturali germani şi se caracterizează prin disocierea arbitrară a celor două noţiuni, prin aprecierea civilizaţiei ca o deformare fatală a oricărei culturi sufleteşti, ca anihilarea *principiului său creator*.

Citînd şi punctul de vedere a lui Heinrich Schürtz, după care fenomenele culturale sînt fenomene sufleteşti interne, iar elementele culturii materiale sînt doar învelişul lor extern, Lovinescu scrie: „Şi pentru noi civilizaţia reprezintă totalitatea condiţiilor materiale dintre care: lumină electrică, şină de cale ferată, sîrmă de telegraf, poliţie, constituie regim juridic, economic, instrucţie obligatorie, vot universal şi deci regim politic . . ., pe cînd cultura reprezintă totalitate bunurilor sufleteşti, fie ele forţe morale şi religioase, produse ale veacurilor trecute, fie deprinderi sufleteşti, dobîndite mai de curînd“[40].

[38] *Ibidem*, vol. III, Editura Ancora, Bucureşti, 1925, p. 7.

[39] „Conceptul culturii, într-un astfel de sistem, este aşadar limitat, pe de o parte, la un nr. de cunoştinţe elementare, iar pe de altă parte este lărgit prin difuzarea acestor cunoştinţe în straturi cît mai adînci“ (E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 7).

[40] *Ibidem*, pp. 16—17.

Scanned with OKEN Scanner

In lumina acestei distincții, el consideră obiecția lui Rădulescu-Motru că a neglijat contribuția fondului sufletesc propriu al poporului român la formarea civilizației române fără obiect, deoarece aceasta se referă în primul rînd la descoperiri și invenții științifice și tehnice, unice pentru toate popoarele, la fenomene politice de extracție europeană (constituția belgiană, codul napoleonean etc.).

Spre deosebire de Rădulescu-Motru, Lovinescu nu consideră aceste bunuri ca lipsite de valoare; în legătură cu raportul valori culturale — bunuri de civilizație —, el formulează chiar o idee interesantă: „drumul de la cultură la civilizație nu e ireversibil, devenind condițiile vieții noastre, aceste bunuri materiale intră în deprinderi și se prefac cu timpul prin adaptare . . ., în valori sufletești; cu alte cuvinte, civilizația se transformă în cultură . . .“[41]

N. Tertulian, după cît știu, primul cercetător marxist care a analizat într-un sens valorizator pozitiv, dezvăluindu-i nuanțat contradicțiile, concepția lovinesciană, a sesizat semnificația teoretică progresistă a acestei concepții în modul de a interpreta însuși conceptul de civilizație. „Numai după ce am înțeles pe deplin semnificația reală, de clasă, pe care o avea în sociologia burgheză de tip germanic apologia «culturii» și defăimarea «civilizației», crearea unei tensiuni artificiale între «cultură» și «civilizație» elogiul «sufletului colectiv», «organic» în contrast cu impersonalitatea seacă a vieții citadine din democrațiile moderne — ca o atitudine paseistă, de simpatie disimulată pentru formele sociale revolute, pentru stările de spirit gregare, «anistorice», antidemocratice — numai după aceasta putem prețui la dreapta ei măsură valoarea inițiativei lovinesciene de reabilitare a conceptului de «civilizație». Semnificația sociologică net pozitivă — antipaseistă, anticonservatoare, antitradiționalistă — a acestei inițiative, valoarea reală a polemicii sale ferme împotriva tuturor acelora care tindeau să considere cuceririle «democrației burgheze» moderne — ale «civilizației» — drept o alienare a «sufletului organic» — pretins iremedial conservator și rural-medieval — al poporului român“[42].

Concepția lui Lovinescu a stîrnit un val de polemici; el a fost combătut de C. Rădulescu-Motru (cum am văzut), în genere de conservatori și tradiționaliști și mai ales de revista „Gîndirea“. Teza „sincronizării“ noastre cu apusul va fi denunțată drept un atentat împotriva specificului național, iar susținătorul ei prezentat drept un corupător al tinerelor generații românești, teoreticianul „maimuței imitatoare“[43].

Teoria lui Lovinescu este, firește, deficitară, criticabilă în multe privințe. Analiza științifică marxistă nu poate să nu respingă teza sa potrivit căreia întreaga evoluție modernă a României ar fi rezultatul influențelor ideologice ale Apusului; sau aplicarea excesivă, generalizată a teoriei imitației. De pe alte poziții decît cele ale cercului ideologic de la „Gîndirea“ trebuie criticată de asemenea minimalizarea factorului bizantin, răsăritean în procesul morfologic de creare a structurii spiritualității românești, așezată exclusiv sub semnul latinității.

[41] *Ibidem*, p. 19.

[42] N. Tertulian, *E. Lovinescu sau contradicțiile esteticismului*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1959, p. 21.

[43] Ov. S. Crohmălniceanu, *Literatura română între cele două războaie mondiale* E.P.L., București, 1967, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

În ciuda limitelor și erorilor sale[44], concepția lui Lovinescu a jucat un rol istoric progresist, într-un moment cînd se punea cu dramatică acuitate problema căilor de evoluție a României postbelice. Era atunci în centrul dezbaterii problema dacă România trebuie să se păstreze în cadrul unei civilizații specifice diferențiate, de structură preponderent rurală, sau să evolueze spre civilizația de tip industrial care beneficia *acum* (după desăvîrșirea procesului de unificare națională) de optime condiții de realizare.

O dreaptă judecată și o cumpănită valorificare a gîndirii lui Lovinescu trebuie să înlăture atît erorile sale, cît și interpretările nu mai puțin eronate la care a fost supusă. Astfel, de exemplu, subaprecierea unor valori tradiționale pozitive din trecutul istoric al poporului nostru, a rolului factorilor interni în constituirea și dezvoltarea civilizației române nu l-a dus niciodată la o atitudine nihilistă față de moștenirea națională. Ileana Vrancea relevă meritul său în demonstrarea valorii istorice a tradiției pașoptiste în evoluția societății românești, împotriva atacurilor ideologice retrograde. Ca poziție de principiu, el nu ignora fondul național propriu, de vreme ce scria: „O cultură nu se valorifică însă decît prin caracterul ei național"[45], iar „progresul nu poate însemna pentru noi, decît fecundarea fondului național prin elementul creator al ideologiei apusene"[46]. Esențial este însă faptul că Lovinescu își avea țintite privirile spre viitor, îl preocupa progresul, construcția viitorului mai mult decît găsirea unor criterii pentru o valorificare mai receptivă a trecutului? Ne iubim strămoșii, spunea el, dar și mai mult strănepoții; nu sîntem numai punctul ultim al unei linii de generații ci și punctul de plecare al generațiilor ce vor veni. Tocmai în numele acestui viitor, al generațiilor ce vor veni, el formulează cu deosebită claritate o teză de mare actualitate: „Situația de stat exclusiv agricolă este ... o situație inferioară față de statele industriale; independența economică nu se poate căpăta decît prin crearea industriei naționale ..."[47].

Astfel, în lupta dintre punctele de vedere tradiționaliste și cele evoluționiste aflată în deceniile 3 și 4 în centrul dezbaterilor de idei, Lovinescu are meritul remarcabil de a fi demonstrat necesitatea istorică a unei evoluții progresive a societății românești, care să ne încadreze „în ritmul și stadiul actual al civilizației și culturii universale"[48], combătînd analitic caducitatea tezelor tradiționaliste și demonstrînd inevitabilitatea și caracterul de forțe motrice ale ideilor și acțiunilor revoluționare. În acest fel Lovinescu a adus o substanțială contribuție la întărirea curentului de idei favorabil evoluției care număra asemenea personalități științifice ca Zeletin, Drăghicescu, A. Sanielevici, P. P. Negulescu, Mihai Ralea.

[44] Analizate cu pătrundere de Ileana Vrancea, care scrie între altele: „admirația apologetică față de liberalismul burghez", „transplantarea artificială a veleităților revoluționare ale momentului '48 unei burghezii intrate demult în faza compromisurilor și a renegării propriilor idealuri" în care „constă marea orbire politică a lui Lovinescu, caracterul eronat al teoriilor sale sociologice și în același timp, sursa însingurării, a neputinței de a se ralia și de a fi recunoscut de niciunul dintre curentele politice și ideologice ale vremii ..." (Ileana Vrancea, *op. cit.*, pp. 48, 61).

[45] E. Lovinescu, *op. cit.*, vol. I, p. 12.

[46] *Ibidem*, p. 22.

[47] *Ibidem*, p. 33.

[48] Ileana Vrancea, *op. cit.*, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

FUNCȚIA CIVILIZATOARE A CULTURII LA C. RĂDULESCU-MOTRU

Una dintre cele mai fertile și prestigioase personalități culturale din prima jumătate a secolului nostru este fără îndoială C. Rădulescu-Motru. Gîndirea sa este profund contradictorie și ea a parcurs mai multe etape de evoluție[49]. În esență, el a avut o orientare conservatoare, tradiționalistă — așa cum a reieșit, întrucîtva și din polemica cu Lovinescu. El s-a disociat însă de cei mai reacționari ortodoxiști. „C. Rădulescu-Motru, de pildă, afirma principii comune întregului curent al tradiționalismului paseist. Nu e mai puțin adevărat însă că, încă din acea perioadă (e vorba de deceniul al 3-lea — n. *ns. A. T.*), el a ținut să se delimiteze de «gîndirismul» obscurantist și xenofob și acesta de orientare tradiționalistă — militînd pentru apărarea unor valori progresiste ale raționalismului"[50]. Z. Ornea amintește unele teze ale sale în polemica cu gîndiriștii: „românismul nu este fascism, nu este rasism, nu este antisemitism" că, „xenofobia nu este românism. Nici demagogia naționalistă".

Nu intenționez să abordez aici concepția lui Rădulescu-Motru asupra specificului cultural românesc, acele idei ale sale care îl integrează pe linia tradiționalistă, conservatoare a gîndirii. În spiritul obiectivelor limitate pe care și le-a propus acest capitol, aș dori să relev doar unele idei ale sale, mai puțin cunoscute, care-l detașează net de orientările retrograde ale conservatorilor, apropiindu-l de tabăra progresistă și raționalistă.

În unele scrieri ale sale, Rădulescu-Motru privea cultura nu în lumina unui imuabil și misterios specific național, rupt de realitățile sociale și naționale concrete, ci din unghiul de vedere al funcției sale civilizatoare și umanizatoare. Cultura este apreciată ca măsură a capacității omului de a stăpîni natura.

Expunînd teoria lui Spengler, potrivit căreia cultura este fenomenul fundamental al oricărei istorii, Rădulescu-Motru critica unele aspecte ale acesteia, impreciziunea științifică a caracterizărilor sale bazate mai mult pe comparații poetice, și afirma că „există între factorii sufletești și materiali o convergență de așa natură că din ea rezultă un plus de ridicare sufletească, de umanizare. Nu este cultură fără plusul de ridicare sufletească, cum nu este organism animal fără plusul de conservare a vieții. Mediul biologic este acela în care se întreține viața, mediul cultural este acela în care se continuă umanizarea . . ."[51].

Într-o lucrare mai veche, Rădulescu-Motru aprecia cultura ca măsură a capacității omului de a stăpîni natura. Deși considera factorul sufletesc ca principiu fundamental al culturii („Istoria culturii este istoria sufletului omenesc.

[49] Aspecte de rezistență, de cugetare rațională ne oferă și concepția lui Rădulescu-Motru asupra științei pentru care a avut întotdeauna o atitudine de prețuire. Problema depășește însă cadrul acestor însemnări. (Vezi S. Ghiță, *Concepția lui C. Rădulescu-Motru despre raportul dintre filozofie și știință*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1967, pp. 509—519.

[50] Z. Ornea, *„Tradiționalism" și „evoluție" în sociologia burgheză românească din deceniul al 3-lea*, în vol. *Curente și orientări în istoria filozofiei românești*, Editura Academiei, București, 1967, pp. 251—252. De altfel Z. Ornea arată convingător că în lupta ideologică dintre cele două curente, un sistem central de referință, de raportare a polemicilor și judecăților de valoare, era tocmai dezbaterea europeană în jurul conceptelor cultură și civilizație, a raportului dintre ele, a căilor de evoluție viitoare a societății vremii.

[51] C. Rădulescu-Motru, *Rasa, cultura și naționalitatea în filozofia istoriei*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", nr. 1/1922, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

Una dintre cele mai fertile și prestigioase personalități culturale din prima jumătate a secolului nostru este fără îndoială C. Rădulescu-Motru. Gîndirea sa este profund contradictorie și ea a parcurs mai multe etape de evoluție[49]. În esență, el a avut o orientare conservatoare, tradiționalistă — așa cum a reieșit, întrucîtva și din polemica cu Lovinescu. El s-a disociat însă de cei mai reacționari ortodoxiști. „C. Rădulescu-Motru, de pildă, afirma principii comune întregului curent al tradiționalismului paseist. Nu e mai puțin adevărat însă că, încă din acea perioadă (e vorba de deceniul al 3-lea — n. *ns. A. T.*), el a ținut să se delimiteze de «gîndirismul» obscurantist și xenofob și acesta de orientare tradiționalistă — militînd pentru apărarea unor valori progresiste ale raționalismului"[50]. Z. Ornea amintește unele teze ale sale în polemica cu gîndiriștii: „românismul nu este fascism, nu este rasism, nu este antisemitism" că, „xenofobia nu este românism. Nici demagogia naționalistă".

Nu intenționez să abordez aici concepția lui Rădulescu-Motru asupra specificului cultural românesc, acele idei ale sale care îl integrează pe linia tradiționalistă, conservatoare a gîndirii. În spiritul obiectivelor limitate pe care și le-a propus acest capitol, aș dori să relev doar unele idei ale sale, mai puțin cunoscute, care-l detașează net de orientările retrograde ale conservatorilor, apropiindu-l de tabăra progresistă și raționalistă.

În unele scrieri ale sale, Rădulescu-Motru privea cultura nu în lumina unui imuabil și misterios specific național, rupt de realitățile sociale și naționale concrete, ci din unghiul de vedere al funcției sale civilizatoare și umanizatoare. Cultura este apreciată ca măsură a capacității omului de a stăpîni natura.

Expunînd teoria lui Spengler, potrivit căreia cultura este fenomenul fundamental al oricărei istorii, Rădulescu-Motru critica unele aspecte ale acesteia, impreciziunea științifică a caracterizărilor sale bazate mai mult pe comparații poetice, și afirma că „există între factorii sufletești și materiali o convergență de așa natură că din ea rezultă un plus de ridicare sufletească, de umanizare. Nu este cultură fără plusul de ridicare sufletească, cum nu este organism animal fără plusul de conservare a vieții. Mediul biologic este acela în care se întreține viața, mediul cultural este acela în care se continuă umanizarea . . ."[51].

Într-o lucrare mai veche, Rădulescu-Motru aprecia cultura ca măsură a capacității omului de a stăpîni natura. Deși considera factorul sufletesc ca principiu fundamental al culturii („Istoria culturii este istoria sufletului omenesc.

[49] Aspecte de rezistență, de cugetare rațională ne oferă și concepția lui Rădulescu-Motru asupra științei pentru care a avut întotdeauna o atitudine de prețuire. Problema depășește însă cadrul acestor însemnări. (Vezi S. Ghiță, *Concepția lui C. Rădulescu-Motru despre raportul dintre filozofie și știință*, în „Revista de filozofie", nr. 5/1967, pp. 509—519.

[50] Z. Ornea, *„Tradiționalism" și „evoluție" în sociologia burgheză românească din deceniul al 3-lea*, în vol. *Curente și orientări în istoria filozofiei românești*, Editura Academiei, București, 1967, pp. 251—252. De altfel Z. Ornea arată convingător că în lupta ideologică dintre cele două curente, un sistem central de referință, de raportare a polemicilor și judecăților de valoare, era tocmai dezbaterea europeană în jurul conceptelor cultură și civilizație, a raportului dintre ele, a căilor de evoluție viitoare a societății vremii.

[51] C. Rădulescu-Motru, *Rasa, cultura și naționalitatea în filozofia istoriei*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", nr. 1/1922, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

Cultura există numai într-atît, întrucît este *actuală* în sufletul omenesc. Cultura este alcătuită nu de obiecte externe materiale, ci de formele interne care le-a produs dispoziţii şi funcţii sufleteşti“[52]), prin multe alte formulări, problema e pusă corect în termenii săi fireşti: „Istoria înaintării şi răspîndirii omului asupra naturii determină în genere gradul culturii sociale. Prin mijlocirea instrumentelor omul se eliberează de sub tirania mediului cosmic, făcîndu-şi munca mai spornică şi mai uşoară[53]. Şi mai departe Motru spunea: „Dezvoltarea inteligenţei nu se poate concepe fără dezvoltarea tehnologiei, precum nici cultura unui popor, fără dependenţa intimă între evoluţia conştiinţei sociale şi transformarea lumii materiale“[54].

În ciuda marilor sale erori în ceea ce priveşte fundamentarea spiritualistă a vieţii sociale şi contestarea aptitudinii unor popoare de a crea o cultură superioară, C. Rădulescu-Motru are meritul de a fi dat totuşi o înaltă apreciere rosturilor umaniste ale culturii în viaţa popoarelor: „Cultura este o condiţiune indispensabilă pentru dezvoltarea popoarelor ieşite din starea de barbarie. În cultură se oglindeşte finalitatea conştiinţei sale, prin ea faptele omeneşti dobîndesc un înţeles mai înalt, devin istorice. Poporul fără cultură n-are istorie fiindcă n-are un criteriu care să stabilească valoarea evenimentelor petrecute. Prin cultură o societate dobîndeşte rostul său istoric şi prin aceasta se diferenţiază de alte societăţi“[55].

Întreaga problemă a civilizaţiei constă, după Motru, în cunoaşterea condiţiilor detaşării omului de viaţa animală, utilizării raţionale a bogăţiilor mediului cosmic, în selectarea tendinţelor afective şi atracţia spre încercările originale ale raţiunii şi imaginaţiei. Fundamentul culturii nu stă în nici una din aceste manifestări luate izolat, ci în convergenţa lor, avînd ca ţel umanizarea. „Cultura nu implică uniformitatea, dimpotrivă o exclude. Mai ales ea o exclude din producţie. Un popor care ar produce pe acelaşi tipar în vecii vecilor acela nu s-ar putea numi un popor cult... Cultura începe de cînd se asigură un plus de viaţă ideală, adică de originalitate“[56].

Sînt cuvinte pline de miez a căror adevăr ne apare azi mai limpede ca oricînd şi în orice caz, mult mai limpede decît i-au apărut lui Rădulescu-Motru în contextul social şi ideologic în care le-a afirmat.

Cultura ca detaşare de natură, treptele culturii ca trepte ale umanizării, ale ridicării spirituale, nu sînt idei noi. Interesantă şi nouă apare însă ideea că, în dezvoltarea sa, cultura exclude uniformitatea în primul rînd în însăşi sfera producţiei; de aici rezultă nu numai că producţia este un element important al culturii, dar mai ales că nivelul de cultură a unui popor stă în originalitatea creaţiei sale culturale, începînd cu diversitatea şi varietatea producţiei. Firește, Motru nu a tras şi nu putea să tragă toate concluziile tezei sale juste, enunţate sumar, dar ea este plină de sugestii, mai ales în perspectiva unei dezvoltări

[52] *Cultura română şi politicianismul*, 1904, p. 29. Ideile eronate din această lucrare şi din altele sînt analizate şi de Z. Ornea, *„Cultura şi civilizaţia“ în filozofia burgheză din România*, în „Revista de filozofie“, nr. 11/1965, pp. 1477—1490.
[53] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 35.
[54] *Ibidem*, p. 51.
[55] *Ibidem*, pp. 5—6.
[56] *Ibidem*, p. 26.

14619
1969
BIBLIOTECA COMUNALĂ
BOR[illegible]A
RAIONUL [illegible]

Scanned with OKEN Scanner

social-culturale fără precedent şi a unei concepţii materialist-istorice asupra structurii şi funcţiilor procesului cultural.

Într-un mod asemănător s-a pronunţat şi Tudor Vianu care — referindu-se la modalităţile dezvoltării civilizaţiei în ţara noastră — spunea că tipul cultural românesc nu cultivă unilateral doar o specialitate ştiinţifică, ci reflectează la destinul global al culturii. „Totul ne spune că vrem să ne desăvîrşim. Această desăvîrşire noi ştim însă că n-o putem obţine prin decretele magice ale raţiunii care descoperă adevărul, convinsă că formulîndu-l el se realizează. Noi trebuie, luînd contactul cu marile probleme care ne privesc de aproape, să devenim oameni de iniţiativă şi să intervenim activ. Ce ne va conduce, ce trebuie să ne conducă în efortul acesta? Mai întîi credinţa în ştiinţă, în puterea şi eficacitatea raţiunii omeneşti“[57].

Tudor Vianu se pronunţa împotriva părerii potrivit căreia cultura ar fi educarea profundă a omului, iar civilizaţia — perfecţionarea mijloacelor şi condiţiilor exterioare vieţii. El consideră că civilizaţia este o parte sau un aspect al culturii, vizînd finalitatea tehnico-economică. De aici rezultă că nu trebuie să avem o atitudine ostilă, de respingere a civilizaţiei, ci să fim animaţi de dorinţa de a completa efortul omenesc cultural, prin aplicarea achiziţiilor culturale în tehnică şi economie. Tudor Vianu mărturisea că nu înţelege „atitudinea polemică faţă de civilizaţie pe care o afişează unii dintre gînditorii care disting între cultură şi civilizaţie. Civilizaţia nu este o entitate care s-ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizaţiei pentru a obţine cultura. Nu duşmănia în contra civilizaţiei trebuie să fie rezultatul pe care teoria filozofică a culturii îndreptăţeşte ci dorinţa de a completa efortul omenesc cultural în cît mai multe direcţii, admiţînd însă că şi valoarea pe care şi-o propune este o valoare demnă de a fi urmărită şi realizată, după cum sînt toate valorile care conduc silinţele creatoare ale omenirii“[58].

Plin de sugestii pentru lămurirea acestei probleme este şi modul în care defineşte Tudor Vianu tehnica: „... actul ce coordonează o aspiraţie omenească cu o lege a naturii...“[59]. De exemplu, faptul tehnic al întrebuinţării aburului descoperit de Papin, a fost precedat de numeroase observaţii şi experienţe anterioare, dar numai coincidenţa dintre o aspiraţie umană şi o lege a naturii a dat naştere acestui fapt tehnic. Tehnica este sursa mijloacelor care sporesc puterile noastre creatoare şi receptoare de cultură.

Un punct de vedere similar susţine şi N. Bagdasar, care defineşte cultura ca sumă a valorilor ideale, totalitatea unitară a bunurilor spirituale privite în valabilitatea lor autonomă, în timp ce civilizaţia înseamnă adaptarea acestora la nevoile practice ale omului, utilizarea lor economică. „De aceea, cultura trebuie socotită ca un scop, iar civilizaţia ca un mijloc“[60].

[57] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, Editura Publicom, 1944, p. 292.
[58] *Ibidem.*
[59] *Ibidem*, p. 171.
[60] *Criza culturii moderne*, în vol. *Politica culturii*, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

CULTURA CA MOD EXISTENȚIAL SPECIFIC UMAN ȘI RAPORTUL CULTURĂ-CIVILIZAȚIE ÎN FILOZOFIA LUI LUCIAN BLAGA

O originală concepție despre cultură susține în filozofia românească Lucian Blaga*.

În ceea ce privește *definiția culturii,* L. Blaga pleacă de la ideea că lumea imediatul, „ca prezență concretă, ca împletire amplă de date imediate"[61] nu poate satisface capacitatea existențială a omului. Pentru această capacitate, prezența concretă a fost totdeauna numai „material", un simplu „moment", „punte de salt". „Omul din chiar clipa cînd i s-a declarat «omenia» a bănuit cu prisosință că imediatul nu este locul său, planul și cuibul chemării sale"[62].

Rezultă că, privită în geneza sa, cultura nu e posibilă la scara unei simple adaptări sau a identității primare cu imediatul, cu existența nemijlocită. Ea presupune o depășire dar nu doar în sensul dimensiunilor spațiale și temporale ale nemijlocitului, ci în sensul transcenderii. După unii teoreticieni marxiști (Roger Garaudy), este posibilă și necesară o teorie marxistă a transcendenței, mai ales atunci cînd e vorba de realizarea omului prin fapte de cultură. Transcendența nu înseamnă dincolo de omenesc, ci o depășire a condiției imediate, de ființă telurică, a omului și tocmai în acest fel pare a o înțelege și Blaga, deși firește el nu este partizanul unei concepții istorice a faptelor și creațiilor culturale. Dimensiunea spațială și temporală nu este suficientă pentru a explica sensul transcendenței culturale a omului, dar ea este necesară. Pentru Blaga „dincolo" înseamnă situarea în *mister,* concept fundamental în filozofia sa. Nu trebuie să vedem aici neapărat un indice de misticism deoarece nu e vorba de o lume esențialmente diferită și străină omului, cu care acesta nu ar putea comunica decît prin trăiri iraționale[63]. Este vorba, dimpotrivă, de un *mod existențial specific uman,* căruia filozoful român îi dă o interpretare opusă celei existențialiste. Nu *grija* și *anxietatea* sînt determinările fundamentale ale acestui mod existențial, ci „existența în mister", adică săltată într-un orizont datorită căruia lumea ca împletire și urzeală de date imediate, e depășită.

Misterul prin care se desemnează depășirea imediatului, „dincolo" de urzeala nemijlocit dată a existentului, nu este deci o realitate supraumană, mistică, deși

* Pentru a întreprinde o analiză amplă a acestei concepții — cu numeroase și ramificate implicații și consecințe — ar fi necesar un studiu monografic de mai mare întindere pe care nădăjduiesc să-l realizez într-o lucrare viitoare care va continua în planul istoriei culturii pe cea prezentă. Aici mă voi limita la schițarea unor idei din unghiul de vedere categorial al filozofiei culturii.

[61] Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* Fundația pentru literatură și artă, București, 1944, p. 469.

[62] *Ibidem.*

[63] Că Lucian Blaga nu era pur și simplu un mistic religios o dovedesc chiar unele mărturisiri ale sale: „Cît privește substratul dogmelor creștine, nu admit «revelația». Ele sînt produse ale intelectului extatic pe baza unui material de *pretinsă* revelație.

Nu sînt nici catolic, nici ortodox, ci pur și simplu filozof. Din doctrina creștină admit anume elemente ca simple *mituri,* ca expresii mitice ale unei realități sufletești". (Lucian Blaga, *Trei scrisori asupra fenomenologiei,* în „Revista de filozofie", nr. 12/1966, p. 1492).

Să mai adăugăm mărturia lui Eugeniu Speranția: „I s-a reproșat lui Blaga misticismul. I s-a reproșat îndepărtarea de făgașurile cercetării unei științe exacte, dar nu e mai puțin adevărat că varietatea datelor științifice, a informației în cele mai diverse domenii de la fizică și matematică pînă la istoria civilizației, a artelor și religiilor, îi este remarcabilă (*Amintiri din lumea literară,* Editura Politică, București, 1967, p. 208).

Scanned with OKEN Scanner

pentru a denumi apropierea sa Blaga foloseşte termenul *revelare.* Dimpotrivă aici se află „pulsul omenescului în încheietura sa cea mai caracteristică". Imediatul nu există pentru om decît pentru a fi depăşit. „Imediatul există pentru om numai ca trecere, ca simptom al unui altceva, ca signal al unui «dincolo»... Prin încercările sale revelatoare omul devine creator, şi anume creator de cultură în genere. Facem aici o deducţie a condiţiilor culturii, *adîncind înseşi dimensiunile existenţiale* ale omului. Cultura, în această perspectivă nu este un lux, pe care şi-l permite omul ca o podoabă care poate să fie sau nu; ea nu este ca o haină pe care o poţi lepăda cînd nu mai ţine de căldură, un arabesc nefolositor, tolerabil; cultura rezultă ca o emisiune complementară, din specificitatea existenţei umane ca atare..."[64].

Ideea unei culturi ca o necesitate umană intrinsecă, ca o componentă indispensabilă a personalităţii umane, este exprimată în multe locuri, în vasta operă filozofică a gînditorului român: „... cultura nu mai poate fi privită ca un lux, pe care omul şi l-ar permite oarecum pentru zile alese, dincolo de animalitatea sa funciară. Dar cultura nu este nici, cum propune cea mai curentă definiţie, un simplu sistem de atenuare a animalităţii de îmblînzirea ei, sau de reacţiune împotriva ei..."[65].

Este momentul decisiv care îl desparte pe om de toate celelalte fiinţe terestre şi nu putem să nu fim de acord cu Blaga că definiţia culturii este strîns corelată cu definiţia omului şi chiar dacă nu toţi oamenii sînt creatori de cultură, toţi participă la cultură, virtual sau de fapt, în măsura omeniei lor, activ sau receptacular.

Terminologia lui Blaga este uneori derutantă pentru un spirit ştiinţific, mai puţin receptiv faţă de aluviunile enigmatice, inefabile, incontrolabile ale fluviului cultural şi nu o dată ea a prilejuit interpretări polemice care nu ţineau seama de adevăratul sens al conceptelor sale. Firesţe, nu poate fi trecute cu vederea limitele reale ale unei concepţii căreia îi sînt străine asemenea principii teoretice, metodologice cum ar fi: caracterul şi condiţionarea social-istorică a culturii, mecanismul social şi factorii subiectivi ai creaţiei culturale, corelatele fundamentale ale culturii (natură, societate, gîndire etc.), rostul şi ponderea lor în constituirea şi definirea culturii. Să nu uităm însă că Blaga nu a fost ceea ce s-ar putea numi un filozof scientist (deşi a preţuit foarte mult ştiinţa ca sistem de valori culturale), ci un filozof-poet în opera căruia asistăm adesea la transferări de noţiuni şi gînduri din planul gîndirii poetice în cel al cugetării filozofice şi invers[66]. Să surprindem deci raţionalitatea unor concepte dincolo de

[64] L. B l a g a, *Trilogia culturii,* pp. 470—471, 472.

[65] I d e m, *Trilogia valorilor,* Bucureşti, Editura Fundaţiei, 1946, p. 551.

[66] Într-un fel Blaga însuşi şi-a dat seama de această dualitate a personalităţii şi creaţiei sale. Iată cum îşi încheie el unul din cele mai importante capitole din *Geneza metaforei şi sensul culturii,* intitulat *Semnificaţia metafizică a culturii:* „Încercînd în cele de mai înainte să dăm o viziune metafizică despre semnificaţia ultimă a stilului şi a culturii, sau despre destinul creator al omului, nu am putut ocoli cu totul unele imagini, care sînt mai mult de natură mitică decît filozofică. Am fost nevoiţi să recurgem la asemenea ciudate imagini, fiindcă n-am găsit alt grai mai potrivit pentru a comunica cititorilor un gînd ce s-a închegat în noi, dincolo de exigenţele noastre ştiinţifice, ca să zicem aşa... Pe podişuri metafizice gîndirea încetează adesea de a fi filozofie, devenind ceea ce mai potrivit s-ar putea numi «mitosofie». Există desigur o enormă risipă de sensuri, de noime, de gînduri liminare, de presimţiri, care nu îngăduie o formulare la rece, pur conceptuală" (*Trilogia culturii,* p. 488).

Scanned with OKEN Scanner

învelişul şi încărcătura lor liric emoţională, de pregnanţa şi misterul poetic în care sînt învăluite, mai ales atunci cînd filozoful Blaga se lasă copleşit de poet. Prin deschiderea acestei paranteze nu vreau să contest unitatea funciară a unui sistem de gîndire, altminteri atît de bine clădit şi consecvent cu sine, ci să susţin că el cuprinde planuri şi sisteme de referinţă diferite, care reclamă unităţi de măsură şi judecăţi de valoare diferite.

Revenind la definiţia blagiană a culturii trebuie să ne oprim şi asupra altor momente care atestă, în ciuda inconsecvenţelor, umanismul şi spiritul său laic[67].

Depăşirea imediatului empiric, afirmarea omului ca fiinţă culturală „în orizontul misterului" nu este un act simplu şi linear, o contemplare euforică a unor esenţe imuabile ci un demers dramatic care reclamă adesea jertfe şi suferinţe. Este ilegitim procedeul lui Blaga de a pune din acest punct de vedere, pe acelaşi plan, metoda faraonică de a crea cultura, cruzimele inerente medievalismului, izvoditor de monumentală cultură, şi jertfa din legenda meşterului Manole. Altfel spus, suferinţele rezultate din exploatarea sălbatică a oamenilor muncii, chiar şi în izvodirea unor monumentale opere de cultură, sînt de altă natură decît suferinţa rezultată din devastările lăuntrice, din cumplitele arderi interioare ale unor conştiinţe torturate de întrebări şi îndoieli pe care le implică orice plăsmuire creatoare de adîncă şi grea semnificaţie[68]. Între cele două fenomene există o anumită legătură în societăţile scindate în clase antagoniste dar ele sînt totuşi de natură diferită: nu putem identifica simbolul jertfei, al dăruirii de sine — fără de care nu e posibil nici un autentic act de cultură — cu efectele spoliatoare, dezumanizante, ale progresului civilizaţiei în aceste societăţi. Problema pusă e însă reală iar umanismul concepţiei lui Blaga este substanţial intrinsec modului său de a privi cultura care nu e ceva contingent, care nu e nici un epifenomen, nici un suprafenomen în raport cu lumea umană ci „e împlinirea omului. Ea e aşa de mult împlinirea omului, încît acesta nici nu are posibilitatea de a o nega cu adevărat şi efectiv . . ."[69].

Blaga adoptă o poziţie critică faţă de concepţia antiumanistă a lui Spengler potrivit căruia cultura este un fel de *parazit demonic* în raport cu omul, este produsul unui „suflet" separat de om care subjugă şi alimentează fiinţa umană.

„Cu concepţia aceasta despre un «suflet al culturii» care ar plana peste indivizi şi s-ar realiza prin ei, ne înmuiem parcă degetele într-o nebuloasă de flăcări reci. . . De altfel chiar şi numai conceptul despre un «suflet» al culturii ca generator de cultură face o impresie jalnică de concept născut pe năsălie. El aduce foarte mult, prin paliditate şi inutilitatea sa, cu unele concepte «scolastice», în sensul rău al cuvîntului"[70].

Împotriva unei atari teorii, Blaga, aduce şi următorul argument: dacă cultura ar fi o entitate impersonală şi imprevizibilă, nu s-ar putea explica diferenţierile

[67] „Ne înscrim printre acei gînditori, care cred în destinul şi în poziţia excepţională a omului" (*op. cit.*, p. 503).

[68] Vezi şi Liviu Rusu, *Idealul constructiv — Meşterul Manole*, în „Gazeta literară", din 9 martie, 1966.

[69] L. Blaga, *op. cit.*, p. 472.

[70] *Ibidem*, pp. 151—152.

Scanned with OKEN Scanner

și particularizările sale după epoci, popoare și chiar indivizi. El îi opune o interpretare ontologică a culturii „singura compatibilă cu valorile imanente ale culturii"; cultura nu este un organism superior, cum crede Frobenius și Spengler, sau expresia unei *mutațiuni biologice*. Prin mutațiuni biologice — care există cu miile în natură — apar, sub formă de salturi, noi specii. Trebuie să admitem că în cosmos există și altfel de mutațiuni — foarte puține la număr —, *mutațiuni ontologice*, adică noi moduri de a exista ca atare. Necunoscînd sau nedorind să țină seama de datele științifice pe care le oferă antropogeneza, Blaga afirmă că asemenea mutațiuni izbucnesc nu se știe cum și de ce, că ele sînt fapte ireductibile care trebuie afirmate pur și simplu. Important pentru el este că reținem: cultura e tocmai semnul vizibil al unei asemenea mutațiuni ontologice, este desțelenirea cîmpului existențial, rod al unui mod sui generis de existență Tocmai în această depășire a mutațiunilor biologice, în calitatea sa de expresie a unei variante ontologice, rezidă suprema demnitate a culturii. Dar încă o dată, această supremă demnitate, nu este de natură mistică și nu are o origine divină ci una pur omenească. „Odată cu omul a apărut deci în cadrul naturii ceva radical nou. Odată cu omul s-a ivit în cosmos subiectul creator în accepția deplină a termenului"[71].

Spuneam că umanismul concepției lui Blaga despre cultură trebuie descifrat în ciuda unei terminologii și a unor formulări inadecvate față de modul marxist, științific de a trata această problemă. Sîntem însă adesea în fața unor idei a căror adevăr științific și frumusețe expresivă apar deosebit de pregnant pentru a obține adeziunea noastră — chiar dacă sîntem apoi obligați să facem pași mari departe în ceea ce privește pîrghiile explicative și semnificațiile celor dezvăluite. Să mă ierte cititorul dacă-i voi oferi unele pasaje mai ample pe care le consider grăitoare prin suculența lor lirico-filozofică și care ne îmbogățesc nu numai viziunea noastră asupra fenomenului cultural dar și imaginea — atît de falsă pînă nu de mult, prin unilateralitatea ei — asupra filozofului Blaga (poetul s-a bucurat de un tratament mai drept).

„Cultura este expresia directă a unui mod de existență *sui generis*, care îmbogățește, cu un nou fir, cu o nouă culoare canavaua cosmosului. Omul a devenit creator de cultură în clipa promițătoare de tragice măreții, cînd a devenit cu adevărat «om», în momentul cînd el a început să existe *altfel*, adică structural pe un alt plan decît înainte, în alte dimensiuni, pe podișul sau în tărîmul celălalt, al misterului și al revelării. Cultura e condiționată de începerea în lume a unui nou *mod*, mai profund și în aceeași măsură mai riscat, *de a exista*. Acest mod aduce cu sine firește o smulgere din imediat și o transpunere permanentă în non-imediat, ca orizont veșnic prezent. Cultura nu e condiționată numai de geniul și talentul omului sau a cîtorva oameni. Mai înainte de a implica exemplare umane excepționale, creatoare ca atare, cultura presupune o condiție structurală generală omenească, esențial omenească... Pentru ca geniul omului să devină creator de cultură, acest act a trebuit să fie precedat de o schimbare radicală, a modului de a exista. Fără o schimbare a modului.

[71] *Ibidem*, p. 510.

Scanned with OKEN Scanner

planului, orizontului existenţial, cultura nu s-ar fi ivit niciodată, oricît geniu ar fi tresărit sub ţeasta umană . . ."[72]

Deci pentru a fi creator de cultură omul nu are nevoie să recurgă la un „suflet" special al culturii, ci doar să-şi urmeze propriul său destin, să existe ca om prin acte de cunoaştere, sau prin acte plăsmuitoare. Blaga vede superioritatea teoriei sale faţă de cea animistă spengleriană despre aşa-zisul suflet al unei culturi, în faptul că aceasta din urmă e osîndită să conceapă culturile ca *monade absolute* — ceea ce este cu totul infirmat de fapte —, neînţelegînd sau nedorind să înţeleagă interferenţele culturale, un fenomen atît de general ce a avut şi are loc pretutindeni.

Cultura în concepţia lui Blaga trebuie raportată deci la ceea ce numeşte el *destinul creator al omului.* Şi se pare că tocmai în interpretarea acestui destin poziţia filozofului ne reaminteşte viziunea poetului asupra lumii. Se citează adesea versurile sale:

„Eu nu strivesc corola de minuni a lumii
şi nu ucid
cu mintea tainele ce le-ntîlnesc
în calea mea
. . . . . .

dar eu,
eu cu lumina mea sporesc a lumii taină —
şi-ntocmai cum cu razele ei albe luna
nu micşorează, ci tremurătoare
măreşte şi mai tare taina nopţii,
aşa îmbogăţesc şi eu întunecata zare
cu larig fiori de sfînt mister"[73]
. . . . . .

Ele exprimă un *crez poetic* cu interesante tîlcuri estetice. Eu le-aş corela cu *crezul său filozofic,* în ceea ce priveşte măreţia dar şi mărginirea, virtuţile creative, dar şi neputinţele spiritului uman[74].

În lumina unei gnoseologii dialectice, marxiste, afirmăm că măreţia omului constă (sub raport cognitiv) în veşnica sa tentaţie de a cuceri absolutul; drama spiritului uman şi paradoxul însuşi al cunoaşterii şi creaţiei constă tocmai în aceea că, sporind înţelegerea şi capacitatea de înstăpînire asupra lumii, dezleagă tainele universului, lărgeşte teritoriul cunoscutului dar în acelaşi timp sporeşte parcă aceste — taine — în sensul că omul devine tot mai conştient de caracterul inepuizabil al necunoscutului de „corola de minuni", în care e învăluit absolutul.

[72] L. B l a g a, *op. cit.,* pp. 473—474.
[73] I d e m, *Poezii,* E.P.L.A., Ediţie îngrijită revăzută şi adăogită, Bucureşti, 1967, p. 3.
[74] N. Tertulian dă o altă interpretare versurilor citate decît aceea pe care o propun eu. Vede în ele „gestul de apărare şi salvgardare a minunilor şi frumuseţilor lumii în faţa acţiunii distructive anihilante a unor forţe ostile şi negative", o polemică împotriva acelei lumi care „sugrumă vraja nepătrunsului ascuns", împotriva intelectului calculator uscat şi rece. (*Lucian Blaga,* în „Viaţa Românească", nr. 6—7/1963, p. 355).

Scanned with OKEN Scanner

Această contradicție între posibilitatea teoretic nelimitată de a cunoaște absolutul și relativitatea tuturor actelor de cunoaștere și creație culturală, dintre tainele dezlegate ale lumii sau putința noastră reală de a pătrunde prin porțile astfel deschise în lumea fermecătoare, plină de mistere a absolutului, și însăși această lume, contradicție, mereu rezolvată și mereu reapărută pe o treaptă nouă, reprezintă cea mai puternică pîrghie a progreselor spiritului uman.

Lucian Blaga exprimă în felul său ideea unei asemenea contradicții. Spiritul uman, în interpretarea sa, nu este îngrădit prin natura finită — cum se crede de obicei — ci el își dovedește, dimpotrivă capacitatea de transcendere. Dar Marele Anonim, în care putem vedea în sens mistic un echivalent al divinității, dar și o denumire metaforică a absolutului, se refuză omului printr-o așa-zisă cenzură transcendentă împiedicîndu-l pe acesta de a cuprinde în chip pozitiv și absolut misterele lumii. E de subliniat însă că cenzura transcendentă nu-l exclude pe om de la cunoaștere în general, în sensul agnosticismului și incomunicabilității totale, ci de la cunoașterea absolută, iar aceasta se face în favoarea rosturilor existenței în genere, a modului existențial uman îndeosebi, menținînd pe om în stare creatoare.

Dintre comentatorii mai noi, Eugen Todoran mi se pare a fi înțeles mai bine relația dintre planul poetic și cel filozofic al cugetării lui Blaga. „Problema fundamentală a filozofiei lui Blaga implică o idee poetică întrucît cunoașterea ca formă specifică de „elevație" a omului, menținîndu-l pe acesta în „orizontul misterului și al revelării", ca ființă destinată prin însăși structura sa unei magnifice chemări și unui tragic refuz „în ultimă analiză nu este o problemă de rațiune ci una de fantezie, deci de poezie". Filozofia lui Blaga este o mitosofie care, cum subliniază Todoran mai departe, „transformă în virtute neajunsurile graiului filozofic", iar „sensul tragic al destinului uman, ca urmare a unei mutații ontologice, se rezolvă în plăsmuire, în creație, în cultură... Astfel în locul *filozofului* Blaga apare *poetul* Blaga pe culmea gîndirii sale, de pe care trebuie să-i privim întreaga operă interpretîndu-i *filozofia* mai întîi prin poezia ei"[75].

De ce trebuie să ajungem însă la concluzia că filozoful dispare îndărătul poetului? Eu cred mai curînd că este vorba de o interesantă, *originală osmoză* între conceptul filozofic și ideea poetică. Filozofia însăși, rezultă din lecția lui Blaga, este un mod specific de cunoaștere a lumii, deosebit atît de cel științific cît și de cel artistic, de fapt sinteza originală a acestora.

Tensiunea cunoașterii este deci totodată și tensiunea creației, posibilitatea (teoretic nelimitată, practic limitată) a *plăsmuirilor;* „... trebuie să presupunem că și *spontaneitatea plăsmuitoare* a omului e de asemenea supusă unui analog control transcendent, trebuie adică să presupunem că există un pandant al cenzurii transcendente pe care o socotim limitată la receptivitatea noastră cognitivă, un pandant care se referă la spontaneitatea creatoare a omului în genere..."[76].

[75] *Paradoxul cunoașterii în poezia lui Lucian Blaga*, „Contemporanul" din 25 XI-1966.
[76] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 480. Nu mă ocup în acest capitol de *teoria cunoașterii* a lui Blaga — unul din domeniile cele mai vulnerabile ale cugetării sale. Contribuții remarcabile au adus în ultimul timp, la dezbaterea critică a acestei probleme Nicolae Gogoneață (*Problema cunoașterii la Lucian Blaga*, în „Revista de filozofie" nr. 6/1967), Gabriel Liiceanu, într-o serie de comunicări și articole (vezi *Pe marginea unor inedite*, în „Revista de filozofie", nr. 2/1967).

Scanned with OKEN Scanner

Că *frînele transcendente*, ca stavili impuse omului și spontaneității sale creatoare, nu sînt de origine extraumană, nu au caracter mistic religios, se vede și din precizarea că ele coincid în esență, cu însăși matricea stilistică a unei culturi, decurg adică din determinantele spirituale speciale ale actelor creatoare de cultură. Omul are o singură cale de a depăși imediatul — aceea a întruchipărilor *stilistice*; stilul este, în aspectele sale categoriale, o încercare de salt în non imediat dar în același timp, un mănunchi de „frîne", care împiedică cucerirea deplină a misterului, privit ca absolut (în ordinea cunoașterii) sau infinit (în ordinea existenței). „De o parte, omul crede că prin plăsmuiri stilistice izbutește să întruchipeze, să reveleze misterele și să depășească astfel efectiv imediatul. Cert, stilul înseamnă o încercare de a depăși imediatul, dar în același timp stilul reprezintă, prin categoriile de temelie, și o frînă abătută asupra omului în setea lui de a converti misterele... numai datorită acestei duble finalități a stilului, *poate fi salvat destinul creator al omului*"[77]. Pentru a-l ține pe om în permanentă stare creatoare i se acordă perspectiva și posibilitatea de a depăși imediatul prin întruchipări stilistice. Setea de cunoaștere și creație a omului nu este înăbușită ca în doctrinele religioase, prin dogma unei credințe în infailibilitatea ființei supreme și a tuturor atributelor și vrerilor sale, ci este pusă în termenii unei ecuații dialectice. „Creația de cultură o înțelegem deci ca un fel de compromis solicitat de conflictul virtual dintre existența umană însăși, și «MARELE ANONIM». Categoriile abisale, stilistice, sînt momentele decisive în constituirea unui asemenea compromis"[78].

În alți termeni, creația culturală este o relație dialectică desfășurată, un compromis veșnic încălcat și reînnoit, între relativitatea actului de cultură și perspectiva absolutului pe care o deschide (și care i se deschide), este un conflict virtual pentru fiecare individ, popor sau națiune părtași la un anumit climat cultural; personalitatea individuală sau etnică rezultă din găsirea unui compromis relativ stabil (vremelnic totuși) între „existența umană" și absolutul existențial pe care-l desemnează „Marele Anonim".

Să remarcăm din nou că personajul central al dramei filozofice pe care ne-o înfățișează Blaga rămîne omul, corelat cu acea categorie definitorie pentru destinul său creator și central în întregul sistem blagian de categorii și concepte, asupra valorii culturii și civilizației: *stilul*[79]. „Stilul rămîne suprema demnitate a omului, fiindcă prin creație stilistică omul devine om depășind imediatul; prin plăsmuiri de stil omul își realizează permanentul destin creator ... și-și satisface modul existențial ce-i este cu totul specific... Semnificația metafizică, ce-o atribuim stilului și culturii, acest sens creativ, nu s-ar putea spune că nu e reconfortant pentru spiritul nostru. Această semnificație conferă un rost, un țîlc, tocmai *relativității* produselor și plăsmuirilor umane. Stilul nu poate fi absolut. «Stilul absolut» e o contradicție in adjecto; în faptul stil se întretaie două rînduieli; una este aceea a destinului uman pus în slujba creației și a transcenderii; cealaltă este aceea a «Marelui Anonim», care se apără și reglementează. Stilul

[77] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 481.
[78] *Ibidem.*
[79] Într-un spirit analog interpretează și Ion Pascadi concepția lui Lucian Blaga despre valoare și cultură în articolul *Lucian Blaga și lumea valorilor* („Contemporanul", nr. 27 din 7. VII. 1967).

Scanned with OKEN Scanner

poate fi privit ca o aspirație înfrînată spre revelația absolută. O aspirație la absolut este stilul prin luminoasă vrednicie umană; înfrînarea vine din inițiativă transcendentă, sau de marea grijă boltită peste noi"[80]

Prima lucrare a lui Blaga din a sa *Trilogie a culturii* este intitulată *Orizont și stil*. Stilul este dominanta unei culturi, unitatea sa definitorie fundamentală. *Unitatea stilistică* a unei opere de artă, a operelor unei personalități, a totalității manifestărilor creatoare a culturii unui popor, îi apare lui Blaga ca unul dintre cele mai impresionante fenomene susceptibile de o interpretare filozofică. Stilul este deopotrivă *cadru* de manifestare a puterilor creatoare umane cît și *principiu creator* intern, a unei culturi și a unei personalități cu subiect cultural.

În calitate de componentă a creației, stilul se constituie mai mult sau mai puțin spontan, indiferent dacă creatorii de cultură sînt sau nu conștienți de fenomenul stilistic la care participă. Categoria de stil, „cucerire relativ tîrzie a spiritului european", presupune însă o priză de conștiință teoretică pe temeiul îmbogățirii sensibilității artistice, a evoluției stilului și a dezvoltării studiilor istorice asupra artei și culturii europene.

În filozofia blagiană a culturii principiul creator al culturii nu rezidă în *ideile* „cu care au operat atît de mult platonismele de toate nuanțele și în special filozofia idealistă germană", ci în *subiectul uman*, privit în unitatea determinărilor sale conștiente și inconștiente. Ca dimensiune necesară a modului specific uman de a exista, cultura ține de om în mod absolut și intră constitutiv în definiția acestuia. În raport cu cultura, omul este ființa metaforizantă, adică există în orizontul misterului și are capacități revelatorii. Omul nu poate fi desprins de sfera culturii, fără a înceta să fie om, exodul din cultură și înscăunarea într-un logos abstract al ideilor pure ar duce efortul creator la naufragiu stilistic, la sterilizare.

Idealismului raționalist dialectic asupra logosului, care se realizează prin automișcarea sa dialectică în istorie și cultură, conștiinței sale raționale, Blaga îi opune o concepție de asemenea idealistă, care afirmă ca permanență și nucleul central al plăsmuirilor culturale, nu un logos rațional, ci un așa-zis *„noos inconștient cu totul altfel structurat* decît cel conștient", o complexitate de structuri funcționale discontinue. Tocmai în acest „noos inconștient" se originează matricea stilistică și categoriile abisale.

Într-un curs universitar, ținut la Cluj în 1947/1948 și consacrat unor probleme de antropologie, Lucian Blaga accentuează asupra temeiurilor social-umane ale culturii. Trăirea în societate și atmosfera de comunicabilitate pe care o implică sînt considerate a fi mijlocul cel mai puternic de promovare a posibilităților umane, de realizare a acelei *productivități specifice* de care este capabilă ființa umană și prin care „omul devine subiect creator de civilizație și cultură"[81].

În concluzie, Lucian Blaga este un idealist în modul de a aborda și interpreta fenomenul cultural dar nu un mistic religios. În viziunea sa lipsesc determinantele social-istorice ale culturii, dar aceasta e raportată la factorul uman. Contribuția sa originală, plină de patosul avînturilor sale lirice (nu numai filozofice), cu argumente inedite, afirmă pregnant, în ultimă analiză, o teză care poate face mîndria oricărei profesiuni umaniste de credință: rațiunea de

[80] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 482.
[81] Idem, *Aspecte antropologice*, Cluj, 1948, p. 121.

Scanned with OKEN Scanner

a fi a omului ca om, vocația sa supremă se află în cultură iar rațiunea de a fi a culturii, izvorul unic al constituirii și dezvoltării sale se află într-un mod existențial specific uman.

În concepția lui Lucian Blaga, punctul de plecare în interpretarea raportului cultură și civilizație îl constituie atitudinea sa critică față de disocierile ce se fac între culturile „minore" sau etnografice și cele „majore" sau monumentale. Disocierea este, după părerea sa, imprecisă și confuză deoarece înseși criteriile ce-i stau la bază sînt îndoielnice. Îndeosebi aplicarea exclusivă a criteriului dimensionalității este cu totul insuficientă și precară dacă nu este corelată cu un criteriu calitativ structural.

În această privință teoria morfologică a culturii este și mai străină de esența fenomenului, aplicîndu-i criteriul vîrstei; cultura „majoră" și cultura „minoră" sînt vîrstele aceleiași culturi, ca un organism ce parcurge o ireductibilă evoluție ciclică, aidoma fazelor de creștere și declin vital al unui organism biologic. Vîrstele culturii sînt deci vîrste organice de sine stătătoare, ele nu au de-a face cu vîrstele omului, căci nu omul este subiect creator de cultură, ci cultura cu sufletul său e subiect pentru sine și are vîrstele sale proprii, ca orice organism autonom. Cunoscînd concepția lui Blaga asupra culturii e limpede că asemenea teze nu-l puteau satisface, cum o declară categoric: „Morfologii au simplificat lucrurile mult dincolo de limitele îngăduitului, căzînd și în păcatul de a preface o metaforă curentă în ipostaza reală ... Teoria vîrstelor culturii stă sau cade cu teoria morfologică biologică despre cultură, teorie căreia ne-am luat sarcina să-i eliberăm certificatul de deces"[82].

Blaga nu respinge în întregime ideea vîrstelor, dar îi dă cu totul altă interpretare. Cultura nefiind un subiect autonom, un organism aparte, ci un corelat necesar al omului, nu are vîrste proprii ca niște etape succesive, ci vîrstele sale sînt vîrstele psihologice și spirituale ale omului. Cele două culturi sînt considerate *structuri* specifice, relații autonome, modalități de plăsmuire culturală. Aspectul minor sau major al culturii este o problemă de *psihologie a creației* și nu de *filozofie și istorie a culturii și civilizației.* Mai precis este vorba de o problemă de *psihologie colectivă.* Critica făcută de Blaga teoriei morfologice a culturii este însă limitată de propria sa concepție asupra granițelor destul de rigide între cele două hipostaze culturale. Căci copilăria și maturitatea nu sînt vîrste organice — în concepția sa — ci atitudini (și vîrste) spirituale. „Copilăria ca vîrstă adoptivă a colectivității și a creatorilor prilejuiește culturi minore; maturitatea ca vîrstă adoptivă a colectivității și a creatorilor produce culturi majore"[83].

Satul, colectivitățile apropiate de natură, alcătuiesc mediul prielnic al culturii copilăriei, ca o „structură imaginativă pasiv deschisă destinului, spontană, naiv cosmocentrică, de o fulgurantă sensibilitate metafizică improvizatoare de jocuri fără simțul perenității"[84]. Cultura minoră a satului nu este însă copilăria unei culturi, care va deveni neapărat majoră, în creștere, ca un organism supra-

[82] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, Fundația pentru literatură și artă, București, 1944, p. 341.
[83] *Ibidem*, p. 352.
[84] *Ibidem*, p. 350.

Scanned with OKEN Scanner

pus omului; totul se integrează într-un destin cosmic, într-un orizont specific, închis. „Blaga e stăpînit de tendința mitizării satului românesc". Pentru el „satul își pierde complet orice realitate istorico-socială și devine o pură construcție metafizică. Blaga concepe un soi de univers rural atemporal, imobil și etern, un lăcaș simbolic imaginar al sufletului copilăresc primar"[85].

Cultura majoră a orașului nu este deci faza superioară a celei dintîi, ci e cu totul altceva, se bazează pe alte structuri orizontice. Chiar conștiința copilului se integrează de timpuriu în acest nou orizont și e molipsit de valorile relative ale civilizației cu care se obișnuiește. Maturitatea acestei culturi este de ordin volițional, este rațională, are simțul perspectivelor și e constructivă. Prima cultură pune accent pe totalități nediferențiate, cealaltă excelează prin diferențiere și specializare. În primul caz conștiința timpului nu depășește durata organică a unei vieți individuale într-un univers nediferențiat, în al doilea — însul creator nu mai este universalitate nediferențiată, ci „organ specializat" al unei colectivități.

Preferințele gînditorului român se îndreaptă spre așa-zisa cultură „minoră"; dar el sesizează unele caracteristici importante ale așa-zisei culturi „majore" (chiar dacă nu-i aparțin în întregime doar acesteia); deliberarea rațională în desfășurarea unui întreg front creator dirijat (ajungîndu-se chiar la subjugarea indivizilor de propriile lor planuri), viziunea specială și temporală se lărgește considerabil depășind cadrele orizontice ale prezentului, timpul și spațiul dobîndesc articulații noi și implică coordonate prelungite dincolo de orizontul sensibil, ca o schelărie de năzuințe creatoare, proprii unei colectivități diferențiate sau unor inși care sînt tot atîtea organe specializate ale unei colectivități[86].

Fiecare din aceste tipuri de cultură își are calitățile și deficiențele ei, avantajele și dezavantajele, deși sub raportul ineditului, al spontaneității și originalității, și chiar al perenității, superioritatea pare să aparțină culturii „minore".

Este o problemă a cărei dezbatere — cu argumente psihologice, etnografice, istorice și etico-filozofice — s-ar dovedi interesantă și rodnică. În ordinea de idei a prezentului capitol, trebuie remarcat doar că abordarea problemei în maniera lui Spengler și chiar în aceea a lui Blaga — în ciuda faptului că filozoful român s-a străduit să înlăture cele mai izbitoare dogme osificate spengleriene —, nu ne permite a sesiza istoricitatea celor două realități social-culturale; acestea din urmă nu sînt doar diferențiate prin originalitățile și structurile lor specifice dar și interdependente prin circulația reciprocă de valori, prin perspectivele de apropiere spirituală și a condițiilor materiale între două tipuri de civilizație, mai ales sub influența imenselor progrese tehnico-științifice moderne și a prefacerilor radicale pe care le realizează socialismul în lumea satului și orașului, în raporturile lor, în urbanizarea și civilizarea întregii societăți.

„Interesanta problemă a deosebirii dintre cultură și civilizație", cum o numește însuși Blaga, este pusă și în termenii sub care apare în discuțiile moderne. Acestor dezbateri li se reproșează că, în indicarea domeniilor ce aparțin culturii și civilizației, se procedează de obicei prin simplă delimitare convențională

[85] Ov. S. Crohmălniceanu, *Lucian Blaga*, E.P.L., 1963, pp. 28—30.
[86] L. Blaga, *op. cit.*, pp. 345—355.

Scanned with OKEN Scanner

și prin enumerare iar acestea variază foarte mult după autori. Despre teza potrivit căreia civilizația ar fi sfîrșitul fatal al oricărei culturi, faza sa iernatică, ultima bătrînețe, Blaga scrie: „Cum nu acceptăm această concepție organismică despre cultură refuzăm și teza despre raportul de succesiune fatală între cultură și civilizație"[87].

Blaga se pronunță pentru o diferențiere a celor două concepte, dar nu în sensul unei deprecieri totale, fataliste a civilizației în raport cu cultura. El consideră că faptele de civilizație — ordinea socială, întocmirile materiale ale omenirii, uneltele făurite în necurmata luptă cu materia, invențiile menite să sporească confortul — poartă la fel ca și creațiile de cultură, o pecete stilistică. Este o apreciere valorică ce se deosebește sensibil de aceea a lui Spengler, știut fiind ce demnitate axiologică are stilul în construcțiile sale teoretice. Și cu toate acestea, o ordine ierarhică de valori există între cele două planuri. Civilizației îi lipsește, în concepția sa, o determinantă esențială a matricei stilistice: *metaforicul*. „Faptele de civilizație nu sînt destinate să *releveze un mister* prin mijloace *metaforice*"[88]. Fiind o ordine, o unealtă, o regulă de muncă sau de luptă, produsele civilizației nu sînt judecate după criterii imanente lor, nici după virtutea lor revelatorie, ci după utilitatea lor în cadrul unei finalități pragmatice. În raport cu civilizația, pe care Blaga o originează greșit încă în lumea animală, stilul nu are o funcție constitutivă internă, este mai curînd o condiție externă.

Oricum, în concepția filozofului citat, cultura și civilizația nu denumesc doar, în chip convențional, teritorii diverse ale existenței umane, ci sînt dimpotrivă, moduri diferite, radical opuse, de existență a omului — în orizontul misterului și revelării sau în cel al utilității, al pragmaticului. Singur recunoaște că radicalizarea deosebirii cultură-civilizație ia la el proporții *ontologice*.

În rezumat, se poate spune, după propriile cuvinte ale lui Blaga: „Creația culturală este așadar o plăsmuire a spiritului omenesc, o plăsmuire de natură metaforică, și de intenții revelatorii și poartă *constitutiv* o pecete stilistică. Creația de civilizație este o plăsmuire a spiritului omenesc în ordinea intereselor vitale, a securității și confortului; n-are caracter revelatoriu dar poate avea prin reflex un aspect stilistic accesoriu... Cultura și civilizația se diferențiază mult mai radical decît au putut s-o bănuiască gînditorii care s-au ocupat cu această chestiune... Cultura este de fapt expresia *unui* mod de existență, iar civilizația expresia altui mod de existență. Cultura răspunde existenței umane întru mister și revelare, iar civilizația răspunde existenței întru autoconservare și securitate. Între ele se cască deci o deosebire profundă de natură *ontologică*"[89].

Pentru filozoful Blaga disocierea, chiar ontologică (în sensul unor moduri existențiale radical diferite), între cultură și civilizație nu dobîndește totuși accente atît de dramatice dar ea afectează mult mai profund sensibilitatea poetului care a înregistrat, uneori extrem de dureros (aidoma poeților romantici) Sodoma modernă a orașului capitalist, cu toate implicațiile sale degradante în planul relațiilor umane. „Sensibilitatea lirică a poetului Blaga reacțio-

[87] L. Blaga, *Trilogia culturii*, p. 419.
[88] *Ibidem*, p. 419.
[89] *Ibidem*, p. 421.

nează negativ în fața «prozaismului» civilizației burgheze, în fața fenomenelor de înstrăinare și desfigurare a vieții în condițiile orînduirii capitalismului modern"[90].

Aceste aspecte ale concepției lui Blaga despre cultură și civilizație, decurgînd îndeosebi din creațiile sale poetice, au fost amplu și argumentat analizate de N. Tertulian, într-un studiu publicat în mai multe numere din „Viața Românească". Autorul integrează poziția filozofică a poetului Blaga într-un larg sistem de referințe ideologic-culturale, într-un climat spiritual mai general european. Se pot cita din substanțialul studiu asemenea contribuții cum ar fi: tendințele virulente ale iraționalismului filozofic și îndeosebi influența decisivă și profund revelatoare exercitată asupra începuturilor filozofice ale lui Blaga de către filozofia lui Bergson; critica romantic regresivă a efectelor nefaste ale civilizației capitaliste la un Ludwig Klages, care încerca să discrediteze chiar și ideea de cultură, în general socotind-o ca o formă de alienare a vieții și pe care Tertulian îl situează, în ciuda deosebirilor sensibile de accent și orientare interioară, în aceeași familie spiritual-ideologică de oameni de cultură din care face parte și Blaga („sentimentul acesta de înstrăinare într-o lume prozaică, uscată mortificantă, lumea egoismului și mercantilismului burghez își află reflexul sublimat și în poezia lui Blaga"); înrudirea poetului român cu estetica și psihologia socială a expresionismului german prin sentimentul de tristețe, suferință și dezolare, de frustrare și înstrăinare într-o lume rapace, prin protestul ineficient în substanța sa față de dezagregarea, haosul, lipsa de sens a unei lumi ostile sfîșiată de contradicții, oprimantă și insuportabilă, lume care nu e identificată însă în baza sa social-istorică capitalistă ci în entitatea abstractă a materialității, a civilizației mecanice și spiritului științific în general. În acest sens se pronunță și George Ivașcu în *Introducerea* la volumul de *Poezii:* „... în condițiile în care elementele de civilizație burgheză pătrund cu brutalitate și structurează existența după principii extraumane, ucigînd sensibilitatea și visurile, atitudinea unei mari părți a intelectualității este de negare totală, nediferențiată, deci neanalitică, a acestei realități guvernate de tehnică și știință și de întoarcere spre o «altă realitate» ca singura favorabilă ființei omenești"[91].

Într-un alt capitol al studiului său, Tertulian întreprinde o analiză filozofică (întemeindu-se cu precădere pe materialul poetic și mai puțin pe datele filozofiei propriu-zise) a contradicției dintre sat (cosmos organic al unei lumi fraterne, familiare) și oraș (lumea fragmentară și relativă a concretului mecanic, a individualismului și nesiguranței, a solitudinii și izolării). Cred însă că reputatul cercetător exagerează atunci cînd îl situează pe Blaga aproape fără rezerve, plecînd tocmai de la interferența planurilor poetic și filozofic, în curentul larg de hiperbolizare, mistificatoare și deformatoare, a iraționalismului, atunci cînd îi atribuie chiar tendințe nedemocratice și antidemocratice care ar fi accentuat spiritualismul și antiraționalismul său. „Este cert că tentativa de a devaloriza sau chiar a discredita existența omului «în orizontul misterului» în orizontul iraționalului — formează coloana vertebrală a gîndirii filozofice blagiene"[92].

[90] N. Tertulian, *Lucian Blaga*, în „Viața Românească", nr. 6—7/1963, p. 362.
[91] Vezi Lucian Blaga, *Poezii*, E.P.L., Buc., 1967, p. XXX.
[92] N. Tertulian, *Lucian Blaga. „Sat" și „oraș". O paradoxală filozofie a istoriei*, în „Viața Românească", nr. 10/1963, pp. 88—109.

Scanned with OKEN Scanner

El are, firește, deplină dreptate să sublinieze inaderența unei sensibilități artistice atît de evoluate și complexe care cultiva cu frenezie sentimentul unei legături organice cu „orizontul spațial" ca mediu și factor cultural al unui popor, la deformările și efectele nocive ale civilizației capitaliste, să integreze conformația sa spirituală ideologică într-un mai larg peisaj cultural european profund contradictoriu, așa cum profund contradictorie este însăși realitatea socială care i-a dat naștere. Pentru înțelegerea crezului artistic al lui Blaga în perspectiva unor studii de literatură comparată, judecățile de valoare, succintele caracterizări ce-l apropie de Rilke, de Trakl sau Werfel pot fi profund revelatorii. Ceea ce provoacă însă rezerva mea este insuficienta delimitare a poetului și chiar filozofului Blaga față de pleiada poeților și teoreticienilor expresioniști[93] (mai ales atunci cînd e vorba de un nazist cum a fost Gottfried Benn), sau față de alte școli și curente ideologice. E drept, Tertulian amintește unele atitudini politice ocazionale pentru a releva ceea ce numește el „caracterul liberal al spiritualismului lui Blaga" (de exemplu, atitudinile sale hotărîte față de actele de intoleranță ale bisericii catolice sau a unor regimuri reacționare față de operele unor mari personalități; unele articole ale sale în care sînt denunțate „levantinismul vieții politice" a „democrației burgheze" românești, politica anticulturală a liberalilor etc.) Dar, în optica lui Tertulian acestea rămîn oarecum accidentale, declarative fără nici o legătură cu orientarea sa filozofică reală, cu sistemul de gîndire blagian, contaminat iremediabil de tendințe misticizante, căutîndu-și puncte de reazim „într-un spațiu mitic-legendar", într-o lume sustrasă determinismului civilizației și cauzalității implacabile a vieții sociale moderne.

Nu este un caz rar în literatură că între sensibilitatea unui poet, fondul său liric de gînduri și sentimente nobile și crezul său filozofic să existe o contradicție. O atare contradicție găsim și în sistemul de gîndire a lui Blaga. În studiul citat, Tertulian scrie: „La fondul unei asemenea suferințe acute și tristeți definitive se înalță în poezia lui Blaga o nobilă aspirație și mișcare lirică de recucerire a integrității și totalității personalității umane, de redobîndire a unui sens *substanțial* al vieții, dincolo de impuritatea, înstrăinarea și alienarea existenței înconjurătoare"[94].

Dar atari aspirații de „reumanizare a existenței și recucerire a unei vieți armonice", de respingere a prozaismului vieții economice burgheze care cultivă aproape exclusiv utilul, în dauna esteticului și autenticului vieții umane (așa cum ne-o relevă modelele cultural-folclorice ale țăranului român, dragostea sa de frumos și pitoresc), refugiu „într-o zonă de viață caracterizată prin naturalitate, spontaneitate și organicitate" — atari aspirații deci, sînt atribuite doar poetului Blaga și nu filozofului. Pe terenul filozofiei istoriei și culturii „excomunicarea la adresa artificialității și a aspectelor dezumanizante ale civilizației" se complică, se convertește într-o aversiune globală la adresa ideii „determinismului economic", a civilizației în genere.

Interferențele planului poetic și a celui filozofic la Blaga mi se par însă mult mai complexe. Pentru a le desluși înțelesurile profunde ar fi necesară o analiză comparativă a mesajului său artistic și a crezului filozofic, ceea ce nu mi-am

[93] N. Tertulian, *Lucian Blaga*, în *loc. cit.*, p. 363.
[94] *Ibidem*, p. 387.

Scanned with OKEN Scanner

propus în paginile prezentei cărţi. Am dorit doar să subliniez că în afară de contradicţii, există între cele două componente ale cugetării lui Blaga afinităţi şi corespondenţe mult mai adînci decît se crede de obicei şi decît rezultă din studiul lui Tertulian[95]. Parţial şi în mod indirect m-am străduit să demonstrez acest lucru ţinînd seama mai ales de o coordonată esenţială a întregului sistem de gîndire blagian: *umanismul integral*, raportarea tuturor faptelor de cultură şi civilizaţie la om, situarea omului în centrul creaţiei de valori.

[95] De altfel spune însuşi Tertulian: „Fără îndoială Blaga rămîne structural un poet. Ideile filozofice reprezintă în ultimă analiză o traducere pe portativul conceptual al aspiraţiilor sale vizionare, potenţarea şi maxima lor abstractizare — osmoza dintre cele două planuri fiind desăvîrşită" (*Lucian Blaga. Gnoseologia*, în „Viaţa Românească", nr. 11/1963).

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 15

ÎNȚELESUL ETNOGRAFIC ȘI CEL ISTORIC AL IDEII DE CIVILIZAȚIE

Civilizația este „perioada în care oamenii învață să prelucreze mai departe produsele naturii, perioada industriei propriu-zise și a artei".

(FRIEDRICH ENGELS)

MODALITATEA ETNOGRAFICĂ A CIVILIZAȚIEI

Pînă în prezent cele mai de seamă contribuții la elucidarea problemelor civilizației le-au adus istoricii, arheologii, etnografii, care, cum e firesc, au privit problema dintr-un unghi de vedere particular. Or, multe confuzii în interpretarea ideii de civilizație provin, după părerea mea, din amestecarea necritică a planurilor de cercetare, din suprapunerea unor unghiuri de vedere diferite. Se confundă îndeosebi punctul de vedere *etnografic* și *antropologic* cu cel *istoric* și *filozofic* al culturii și civilizației.

Modalitatea etnografică a civilizației implică raportarea acesteia la o realitate originară, necivilizată, biologică a strămoșilor imediați ai omului, are în vedere probleme ale etnogenezei unor civilizații diferențiate și pune accentul pe caracterul structural al acesteia, pe permanențele sale cristalizate în determinări ale modurilor de trai relativ stabile, în tipologii culturale caracteristice. Romulus Vulcănescu înfățișează astfel principalele probleme ale etnografiei: „problema etnogenezei (sau a formării popoarelor și a culturii lor populare); problema structurii culturii populare (sau a conținutului ei); problema morfologiei culturii populare (sau a formelor ei concrete); problema tipologiei culturii (sau a tipurilor ei caracteristice); problema specificului cultural popular și problema mesajului cultural popular"[1].

Toate aceste probleme, obiect de studiu al etnografiei, sînt în același timp coordonate etnografice ale civilizației, privite nu numai în relativa lor constanță temporală dar și prin raportare la o anumită „regiune etnografică" = „Teritoriu pe care ia naștere o anumită comunitate culturală"[2].

Este un punct de interferență a mai multor discipline care se ocupă din diverse unghiuri de vedere de problemele culturii. Filozofia culturii și civilizației trebuie

[1] Romulus Vulcănescu, *Etnografia: știința culturii populare*, Editura Științifică, Buc., 1966, p. 22.
[2] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

să țină seama în generalizările sale de contribuțiile particulare ale antropologiei culturale, ale psihologiei culturale și ale sociologiei culturii[3].

Este interesantă de exemplu contribuția „etnologiei paterniste" americane îndeosebi Ruth Benedict care subsumează diversitatea elementelor componente ce țin de o anumită tipologie culturală noțiunii de *model cultural*; acesta „capătă două înțelesuri complimentare: unul de obiect structural-dinamic și altul de rezultat psihologico-axiologic. În prima accepțiune modelul cultural este forma caracteristică pe care o ia instituția culturală în evoluția ei, iar în a doua accepțiune modelul cultural este structura unei conduite, configurația unui comportament, metaforic vorbind, ideosincrasia unei atitudini creatoare"[4].

În aceeași comunicare autorul analizează problema modelelor culturale atît sub aspectul ei calitativ, cît și din punct de vedere informațional-cibernetic, făcînd distincție între un model fizic — aspectele gregare ale fenomenului cultural — și un model dialectic — aspecte contradictorii (tradiție și inovație în cultură), saltul calitativ în cultură (studiul specificului etnocultural etc.).

Din punct de vedere etnografic, civilizația este considerată într-un sens foarte larg ca o determinare proprie a oricărei societăți. Din acest punct de vedere putem vorbi de civilizația *incașilor*, civilizația *egiptenilor*, etc. Tocmai cunoașterea mediului de viață a altor popoare — prin descoperiri geografice, călătorii etc. a impus o *concepție etnografică a civilizației*, care recunoaște fiecărui grup uman, fiecărei societăți, civilizația sa, mai mult sau mai puțin veche, mai mult sau mai puțin bogată. Nu numai grecii din vremea lui Pericle, dar și popoare considerate de ei barbare, cum ar fi sciții, perșii, își au civilizația lor. Și dacă fiecare societate își are civilizația sa, apare ca neîntemeiată antiteza pe care o stabilesc diverși autori germani între *Naturvölker* — popoare primitive și *Kulturvölker* — popoare culte sau civilizate[5]. După Vierkandt, de pildă, în timp ce la *Naturvölker* predomină instinctele și pasiunile, viața afectivă, *Kulturvölker* se caracterizează dimpotrivă prin voință reflexivă și rațiune.

„Chiar noțiunea de popor natural *(naturvolk)*, scria Ralea, introdusă în limbajul curent de Herder, după influențe evident rousseauiste, avînd semnificația unei stări de natură... nu găsește nicăieri vreo recunoaștere din partea etnologilor și antropologilor.

Un criteriu pentru a face demarcația între un popor natural și un popor de cultură este greu de găsit"[6].

Ralea citează în sprijinul acestei idei și aprecierea lui Wundt care spunea de asemenea că „natura și cultura sînt antinomii numai în regiunea conceptelor abstracte; în realitatea concretă a vieții ele sînt legate. Nu există popor de cul-

[3] J. Leclerq, *Introduction à la Sociologie*, pp. 115—116.

[4] Apud Romulus Vulcănescu, *Conceptele de civilizație și cultură în etnografie*, comunicare la simpozionul organizat de Comitetul de Partid al Academiei, 19. V. 1967, mss. p. 7.

[5] Și C. Bouglé crede că este greșit a opune, cum s-a făcut atît de mult timp, *Naturvölker* și *Kulturvölker* — nu există trib oricît de umil ar fi el, care să nu aibă un patrimoniu de transmis nu numai din mînă în mînă dar și de la spirit la spirit. (În *Encyclopedie française* Tome XV, *Education et Instruction*, Paris, 1939, p. 5.)

[6] Mihai Ralea, *Dialectica bucolicului și a industrialului*, în *Scrieri din trecut. În literatură și filozofie*, E.S.P.L.P., București, p. 104.

Scanned with OKEN Scanner

tură care să nu fi păstrat stări originare de natură, după cum nu există popor natural care să nu aibă măcar cîteva rudimente de cultură"[7].

O viziune etnografică sau antropologică a civilizației găsim și la Dilthey pentru care etnologia (sau antropologia comparată) este acea variantă a antropologiei ce încearcă a defini un tip uman general sau legile generale care reglează viața entităților psihologice. „Ea are ca obiect organizarea naturală a umanității în mari grupe și repartiția vieții spirituale pe suprafața globului precum și diferențele sale după condițiile geografice și după grupe"[8].

Din punctul de vedere al etnologiei, sînt stabilite trăsăturile constante ce se relevă în structura unei societăți și care provin din *scopuri constante și din cauze durabile*. Cele dintîi alcătuiesc *sisteme de civilizație*. „Dacă considerăm primele ordine de fapte, distingem în societate sistemele de civilizație. Un sistem de civilizație este format din similitudinile existente între indivizi, similitudini bazate pe o parte comună a naturii umane și care au drept scop, satisfacerea acestei părți a naturii noastre... Fiecare din aceste sisteme se dezvoltă în interiorul întregului ce reprezintă realitatea istorică și socială"[9]. Fiecare sistem de civilizație se naște dintr-un anumit element al naturii umane, printr-o activitate care-și are de asemenea originea în acest element al naturii umane, și e determinată de ansamblul scopurilor vieții sociale. Prin sisteme de civilizație, Dilthey înțelege deci elemente de cultură distincte, alcătuite din trăsături constante și specifice ale vieții spirituale a societății.

După alte aprecieri antiteza cea mai persistentă și răspîndită nu este aceea dintre civilizație și „barbarie", nici aceea dintre iluminism și stare necultivată, neluminată care l-a precedat, ci mai curînd, dintre fenomenul antropologic și etnologic al așa-numitor popoare primitive și popoare civilizate; este o problemă dificilă care privește însăși natura progresului și metodele de a-l investiga precum și deosebirile relative dintre condițiile rasiale și sociale mai stabile și cele schimbătoare.

Nu există de fapt popoare în „stare naturală", cu totul necivilizate. În realitate, fiecare popor are tradițiile, credințele, obiceiurile, limba și deprinderile sale de muncă. În acest sens fiecare popor dispune de un anumit grad de civilizație. După Ralph Linton, acesta este și punctul de vedere al sociologului. Pentru sociolog nu există societăți fără cultură, căci orice ființă umană este cultivată în sensul că participă la o cultură sau la alta. Studiul sociologic al culturilor este de fapt studiul *modurilor de viață* ce caracterizează societățile particulare. „Cultura reprezintă o generalizare bazată pe observația și comparația unei serii de culturi..."[10].

Este o concepție comparativistă și descriptivă a culturii care implică o viziune unitară, deși nediferențiată calitativ, a universului cultural ce este în același timp un univers al civilizației. Idee justă, în esența sa și progresistă, deoarece se opune mai ales teoriilor rasiste și colonialiste despre „specificul rasial al cul-

[7] Mihai Ralea, *op. cit.*, p. 105.
[8] W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines (Einleitung in die Geisteswissenschaften)*. P.U.F., Paris, 1942, p. 58.
[9] *Ibidem*, pp. 61, 70—71.
[10] Vezi Armand Cuvillier, *Textes choisis des auteurs philosophiques*, lib. Armand Colin, Paris, 1961, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

turii", despre „inferioritatea culturală" a unor rase în raport cu altele sau a unui popor față de altele.

Într-adevăr, omul și societatea umană nu sînt nicicînd un produs pasiv al naturii, ci acționează asupra sa într-o manieră cu totul diferită de celelalte viețuitoare. Omul îi cunoaște treptat proprietățile, relațiile etc. și cunoscîndu-le, le transformă, le folosește pentru satisfacerea nevoilor sale. Aceasta este prima condiție, o *premisă fundamentală* a civilizației. A. Comte a sesizat că dezvoltarea acțiunii omului asupra naturii este definitorie pentru conceptul de civilizație dar, idealist fiind, el credea că această acțiune este doar o consecință a dezvoltării spiritului uman ca factor fundamental al istoriei. „Civilizația constă... în dezvoltarea spiritului uman, pe de o parte, iar pe de alta, în dezvoltarea acțiunii omului asupra naturii care este consecința acestei dezvoltări a spiritului"[11].

Ideea de *Naturvölker* este de altfel inacceptabilă nu numai din punctul de vedere al etnografiei, care extinde conceptul de civilizație la întreaga specie umană, dar și din cele ale unei filozofii raționaliste a istoriei pentru care poporul este o formă de comunitate umană evoluată, civilizată, care depășește nivelul orînduirii gentilice, primitive[12].

Un concept larg și în același timp diferențiat al civilizației, similar celui cu care operează etnologii, găsim și la Eminescu. El pleacă de la ideea că oamenii s-au organizat în societăți pentru a lupta împotriva agenților destructori ai naturii pentru a opune o negațiune „morții statornice a naturii anorganice", sau, cum ne-am exprima noi în limbajul științelor contemporane, prin creațiile sale omul opune fluxului entropiei, a haosului și dezorganizării, negentropia, ordinea și organizarea faptelor de civilizație. Și aceasta, începînd încă de la desprinderea omului din totalitatea organizației sale naturale de cînd el își lărgește tot mai mult cercul de activitate, începîndu-și viața într-adevăr omenească, liberă[13]. Căci un popor barbar, după terminologia binecunoscută a epocilor istorice, „își are industria lui de casă, meseriile lui, activitatea lui economică sănătoasă, deși primitivă poate. Cînd el, în loc de a da o dezvoltare propriei sale munci, cumpără obiecte de-a gata de la străini, fără a învăța să devie el însuși în stare de a le produce e semibarbar. *Civilizația adevărată* a unui popor consistă în dezvoltarea actuală, organică a propriilor puteri, a propriilor facultăți ale sale. Nu există o civilizație umană generală, accesibilă tuturor oamenilor în același grad și în același chip, ci fiecare popor își are civilizația sa proprie, deși în ea intră o mulțime de elemente, comune și altor popoare"[14]. Distincția dintre un concept etnologic al civilizației și altul istoric (sau istoric și axiologic totodată) aparține, după Brinkmann, mai ales vechilor etnologiști și sociologi, „preocupați de a trage o linie de demarcație care să separe conceptul cel mai general al civilizației, ca un sistem social de obiceiuri și organizare, de sensul special al termenului, ca denotînd poziția cea mai înaintată, mai rațională și mai dominantă a omului în natură și societate"[15]. După părerea sa o

[11] Citat apud Paul Foulquié, *op. cit.*, p. 24.
[12] Cf. și Tudor Bugnariu, *Comunități istorice umane*, în „Revista de filozofie", nr. 7/1966, pp. 937—952.
[13] „Timpul" din 2 septembrie 1878.
[14] *Ibidem*, din 25 octombrie 1881.
[15] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 3, p. 526.

Scanned with OKEN Scanner

asemenea linie despărțitoare nu pare a fi decît arbitrară. Sociologia și antropologia modernă au început să distingă înainte de toate nu atît tipurile superioare de cele inferioare de civilizație, cît baza animală de suprastructura umană a omului și a societății în fiecare stadiu, fie primitiv, fie complex. O atare direcție de cercetare este aptă să aducă o mai echitabilă și obiectivă concepție a evoluției sociale.

Dar prin aceasta Brinkmann pune problema civilizației în termeni care depășesc cadrul socialului, singurul în care ea își poate afla o dezlegare. Omul are desigur și o bază animală, dar prin aceasta el este obiect de studiu al unor științe naturale, iar indirect, prin intermediul socialului, și al antropologiei filozofice. Este iarăși adevărat că funcțiile specifice rațiunii umane sînt în mare măsură compensații pentru slăbirea sau pierderea suferită la nivelul instinctual al deprinderilor animale, dar acesta nu este un aspect ce ar ține de teoria civilizației și nu se vede cum „din acest punct de vedere mai nou și mai obiectiv, vechea problemă a diversității și succesiunii civilizațiilor dobîndește o formă mai precisă“[16].

Ideea bazei animale a civilizației este de obicei asociată cu ipoteza deosebirilor rasiale între civilizații, apreciate ca niște organisme închise, ca în concepția lui Elliot Smith despre difuzarea civilizației egiptene și în cele ale lui Leo Frobenius și Oswald Spengler despre „ciclurile culturale“ ale diferitelor rase sau regiuni, despre diversitatea originară, naturală a civilizațiilor. De pe asemenea poziții ideologice rezultă și aprecierea eronată, neștiințifică, potrivit căreia factorii rasiali ar fi jucat un rol important în dezvoltarea civilizației, alături de „unitatea“ psihică sau „evoluția mono-tipică“, precum și de alți factori socio-psihologici.

Rasa este un factor biologic care ține de determinismul natural, biologic al făpturilor umane. Omogenitatea sau diversitatea rasială poate juca un anumit rol în fixarea de lungă durată a sistemelor de trăsături și habitudini psihofiziologice, dar nu este nicidecum „o presupunere indispensabilă în explicarea celor mai remarcabile fapte de civilizație“[17]. Aceste fapte nu pot fi explicate, în ce privește geneza și natura lor, decît prin factori sociali, determinismul biologic-rasial fiind subordonat celui social.

Tocmai predominația factorilor sociali în ce privește diversitatea și evoluția civilizațiilor explică nu numai fenomenele de „renaștere“ în istoria civilizației, discontinuitățile acesteia, dar și curentul subteran de continuitate ce o însoțește chiar și în cele mai obscure perioade ale istoriei. Brinkmann afirmă în acest sens că este de cercetat faptul dacă binecunoscuta renaștere a civilizației antice la sfîrșitul evului mediu ar fi fost posibilă fără o continuitate subterană prin intermediul bisericii creștine sau a Imperiului roman, de exemplu, care au ținut deschise zăgazurile șuvoiului inconștient al atitudinilor civilizate de la sursa primară către societatea care a servit ca receptacul pentru civilizația reînviată.

O interpretare foarte largă a conceptului de civilizație găsim și în *Encyclopaedia Britanică*[18]. Prin civilizație se înțelege întregul cortegiu al înfăptuirilor

[16] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 3, p. 527.
[17] *Ibidem*.
[18] *Encyclopaedia Britanică. A New Survey of Universal Knowledge*, Volume 5, 1961, art. *Civilization and Culture* care reproduce de fapt în prima parte un articol al lui James Harvey Robinson, *Civilization* în ediția din 1929 a Enciclopediei.

Scanned with OKEN Scanner

umane de-a lungul secolelor şi mileniilor: cucerirea spaţiului cosmic, tot ceea ce omul învaţă despre propria sa alcătuire şi despre universul în care trăieşte, disecarea atomilor şi stăpînirea electronilor, intenţiile omului de la cel mai elementar silex pînă la cel mai delicat şi perfecţionat microscop, crearea de frumuseţi multiforme, idealuri, aspiraţii nobile, greşeli şi dezamăgiri, dibuiri şi eşecuri descurajante, triumfuri de necrezut. Dacă prin termenul de civilizaţie înţelegem lucruri atît de diferite şi eterogene, cum ar fi: formule, cărţi, lecturi, idei religioase, clădiri frumoase, comportare politicoasă, cunoaşterea ştiinţifică şi filozofică, instituţii sociale şi politice, mijloace de transport şi odihnă, tot ceea ce implică exerciţiul raţiunii, e limpede că nu se mai poate face nici o distincţie între civilizaţie şi cultură şi chiar între civilizaţie şi societate.

După apariţia omului şi crearea unui mediu artificial de existenţă, oricît de elementar, orice proces de civilizare pe scară filo- sau ontogenetică presupune, ca o premisă obligatorie, situarea, integrarea într-un atare mediu de civilizaţie. Înainte ca omul să depăşească datul existenţial al civilizaţiei *prin creaţie*, el trebuie să se adapteze şi să se integreze *prin instrucţie* şi *educaţie*.

Aşadar, umanitatea dispune de o *dublă moştenire:* una, biologică, instinctuală este obţinută fără nici un efort şi rămîne aceeaşi mii de ani, cealaltă este o moştenire socială care trebuie să fie *asimilată* de fiecare individ şi de fiecare colectivitate, cu eforturi de adaptare şi depăşire. Cea de-a doua moştenire este tocmai civilizaţia considerată în înţelesul său etnografic, care se schimbă continuu, fie în sensul creşterii progresive, fie în sensul decăderii. Nici o invenţie, descoperire sau realizarea umană, în genere, nu devine faptă de civilizaţie pînă cînd nu este acceptată de o comunitate dată şi integrată în modul de a fi, de a gîndi şi de a acţiona a acesteia.

O interesantă tratare etnografică a civilizaţiei găsim şi la geograful şi etnologul român Simion Mehedinţi. El pleacă de la ideea că „... toate încercările de a constitui etnografia, etnologia, istoria şi sociologia ca ştiinţe pozitive nu vor putea progresa în chip real pînă ce nu ne vom înţelege mai întîi asupra celor două aspecte fundamentale ale vieţii omeneşti: civilizaţie şi cultură“[19].

Problema e dificilă şi pentru faptul că, după propria sa constatare valabilă şi azi, cu greu vom găsi cuvinte care să fie mai des repetate în scris ca şi în vorbirea de toate zilele, fără să existe cîtuşi de puţin un consemn unanim în ce priveşte înţelesurile atribuite celor două noţiuni.

Principala contribuţie a lui Mehedinţi, o replică la adresa lui Spengler, o constituie teza sa că civilizaţia şi cultura care se aplică exclusiv speciei omeneşti sînt două aspecte *simultane* şi *inseparabile* ale vieţii omeneşti, ele au în primul rînd o *„coloratură etnografică“*. Criteriul etnografic după care se călăuzeşte S. Mehedinţi, are în vedere fapte esenţiale, momente cardinale de civilizaţie cum ar fi: a) creşterea progresivă a uneltelor, o mare uzină ne relevă imensa distanţă străbătută de tehnica omenească; b) diferenţierea progresivă a uneltelor; c) lărgirea progresivă a razei de acţiune[20].

[19] S. Mehedinţi, *Coordonate entografice. Civilizaţia şi cultura*, Cultura naţională, Buc., 1930, p. 3.

[20] Vezi *Ibidem*, pp. 22—30, „Civilizaţia, adică suma descoperirilor tehnice prin care omul s-a adaptat mediului planetar, este un atribut specific al omului“ (*op. cit.*, pp. 30—31).

Scanned with OKEN Scanner

În aprecierea rolului uneltelor în istoria speciei umane și a civilizației în general, S. Mehedinți se apropie de o înțelegere materialistă a istoriei. Din numeroase pasaje ale cărții citate rezultă că el sesizează importanța hotărîtoare, pentru societate și rolul formativ în cîmpul personalității, a muncii și a uneltelor de muncă. Unealta este „răscrucea cea mai însemnată a drumului spre «omenie». Prin întrebuințarea uneltelor omul s-a desprins într-un chip într-adevăr original de masa animalității rămasă pînă azi numai cu organele date de natură... Unealta e începutul progresului uman, e primul pas în cariera specifică a omului"[21]. Mehedinți a recunoscut și teza importantă că uneltele au jucat un rol excepțional și în evoluția conștiinței omenești. Ele „au constituit un fel de aurora a voinței specific omenești și un izvor bogat de percepție din care au răsărit apoi stările cele mai înalte de conștiință și, prin urmare, umanizarea progresivă a vechiului antropoid"[22].

În spiritul școlii antropologice a lui Malinowski[23], dar, se pare, independent de ea și cu afirmarea unor poziții mai ferme, Mehedinți consideră deci că adevăratul criteriu al unei civilizații spornice se află în perfecționarea *organelor artificiale*, a uneltelor, și a muncii întemeiate pe o tehnică din ce în ce mai științifică.

În contradicție cu propria sa poziție atît de clar exprimată, Mehedinți operează o demarcație neîntemeiată între cultură și civilizație, după criterii cu largă circulație printre filozofii burghezi ai culturii. Civilizația este redusă la înțelesurile materiale ale vieții — *„hilotehnica"* — hrană, îmbrăcăminte, locuință etc., deci adaptări tehnice la mediul geografic, în opoziție cu *„psihotehnica"*, suma tuturor creațiilor sufletești care înlesnesc individului adaptarea la mediul social[24]. Astfel înțeleasă, distincția este inacceptabilă chiar în planul strict al *civilizației tehnice, materiale* deoarece o reduce pe aceasta la *rezultatele elementare* ale adaptării la mediu, excluzînd *mecanismul social* la adaptării. Creația spirituală este exclusă cu desăvîrșire din cuprinsul civilizației, fiind considerată exclusiv de resortul culturii. În timp ce civilizația ar reprezenta tehnica materială ce ține de *forma externă* a vieții, de aspectul tehnic, cultura este tehnică sufletească, structura cea mai intimă a vieții sufletești. Opoziția sa nu este însă de tipul aceleia stabilită de Spengler, căci, „civilizația și cultura sînt *separabile* și *simultane* nu succesive cum pretinde morfologia istorică a lui Spengler"[25]

Mehedinți precizează nu numai corelația necesară și coexistența în timp și spațiu al culturii și civilizației, dar și ceea ce numește el disproporțiile și disimetriile ce intervin în dezvoltarea lor, fără a putea explica temeiurile sociale și istoricitatea opozițiilor și incongruențelor care apar în evoluția culturii și civilizației.

[21] S. Mehedinți, *op. cit.*, p. 12.
[22] *Ibidem*, p. 15.
[23] După cum se știe influența la Malinowski a dus la o perspectivă funcționalistă a cercetărilor etnologice: orice cultură formează un tot ale cărui elemente sînt intim legate, unele de altele și sînt puternic integrate în sînul unei structuri unitare. Nu poate fi studiată o instituție sau chiar un obiect material în afara cadrului său cultural sau a totalității culturale căreia îi aparține. Semnificația fiecărui element este determinată în întregime de funcția pe care o exercită în ansamblul culturii din care face parte.
[24] *Ibidem*, p. 56.
[25] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Deşi acordă un loc central muncii în procesul civilizator, el îi neagă aproape total rolul şi semnificaţia în planul culturii, considerînd-o deci implicit ca o activitate de tip inferior. Tocmai pe o asemenea apreciere a muncii se bazează şi deosebirea esenţială pe care o stabileşte între civilizaţie şi cultură. În timp ce produsele civilizaţiei, fiind de natură materială, sînt de scurtă durată, perisabile, creaţia culturală este de durată incomensurabil mai mare, aproape nemuritoare; deşi nu contestă activităţii creatoare de civilizaţie atributul originalităţii, el consideră că adevărata civilizaţie a unui popor se află în cultura sa.

Concluziile sale în problema discutată ar putea fi formulate astfel:

1. Civilizaţia şi cultura sînt noţiuni fundamental deosebite, una priveşte lumea materială, cealaltă e de natură exclusiv sufletească. Ele sînt totuşi intim legate şi se întîlnesc zilnic pe linia mediană a muncii, munca însăşi avînd un aspect bilateral material şi sufletesc. Relaţia lor de proporţionalitate nu este însă simplă şi univocă, nu se realizează automat; cineva poate fi civilizat, dar lipsit de cultură şi invers, o stare de civilizaţie modestă se poate asocia cu o bogată cultură.

2. Pe toate treptele dezvoltării omeneşti, unui cuantum de civilizaţie îi corespunde un cuantum corelativ de cultură. Nici la scara istorică nu sînt excluse inegalităţi şi disproporţii. Cei doi poli ai culturii şi civilizaţiei nu coincid. Un grad mai mare de civilizaţie se poate obţine şi prin împrumut. Cultura însă presupunînd bogăţie de cugetare, simţire fină, atitudine etică şi estetică de nivel superior, nu poate fi decît o creaţie proprie. Rezultatele civilizaţiei pot fi uşor împrumutate de la un individ la altul şi de la un grup la altul; cultura e legată de un proces sufletesc atît de intim încît este aproape intraductibilă.

Înţelesul etnografic al civilizaţiei, aşa cum îl concepe Mehedinţi — în sensul că „. . . nu există grupare omenească, lipsită de un grad oarecare de civilizaţie“[26], după cum nu există grupare omenească lipsită de cultură —, importanţa pe care el o atribuie uneltelor şi muncii, îl ajută să depăşească fatalismul concepţiilor iremediabil pesimiste care profetizează pieirea inevitabilă a intregii civilizaţii. El crede, dimpotrivă, că antinomia celor două concepte e numai aparentă, deoarece cultura şi civilizaţia nu sînt decît două planuri deosebite ale vieţii omeneşti, iar în viitor popoarele se vor înălţa prin civilizaţie şi cultură, evitînd direcţiile de manifestare patologică.

Mulţi savanţi şi oameni de cultură au încercat să înţeleagă într-o perspectivă adevărată realitatea culturală a satului românesc, coordonatele geografice şi folclorice ale culturii şi civilizaţiei ţăranului român. Sînt remarcabile în această privinţă cercetările şcolii sociologice monografice a prof. D. Gusti, lucrările sale şi ale celor mai eminenţi membri ai echipelor iniţiate şi conduse de el. Aş aminti doar vasta lucrare *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti* (vol. I—III, 1958—1965) a prof. Henri A. Stahl care scria încă în 1934 că satul nu este o hîrtie albă pe care se poate scrie orice, un cîmp de experienţă pe care se poate încerca orice culturalizare, ci o „realitate copleşitoare, care pune probleme ştiinţifice“[27]. Cultura noastră, arată cu îndreptăţire Stahl, nu poate rămîne rezervată numai unei singure categorii de oameni, ci ea trebuie să fie un bun al tuturor cetăţenilor. Poporul român „a creat o splendidă civilizaţie ţă-

[26] S. Mehedinţi, *op. cit.*, p. 83.
[27] A. Henri Stahl, *Cultura satelor*, Cluj, Edit. Revistei „Satul şi şcoala“, 1934, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

rănească a poeziei și cîntecului popular, al formelor poetice de surprinzătoare noutate, a obiceiurilor și deprinderilor de viață socială"[28].

În concluzie, *modalitatea etnografică a civilizației* este mai curînd un *unghi de privire* a unei realități decît însăși această realitate; este acel chip de a privi faptele de civilizație ca moduri de muncă și viață relativ stabile, ca sisteme structurale de acte, obiceiuri, norme, atitudini etc. Civilizația se constituie și se sprijină pe descoperiri și invenții cu efecte incalculabile asupra comportării, gîndirii și simțirii, detașîndu-l pe om tot mai mult și mai radical de starea animală originară. A fost nevoie de sute de mii de ani, pentru a ajunge la acel grad de civilizație pe care-l reprezintă uneltele de metal, căile artificiale de a produce focul, scrierea. Tocmai acestea au asigurat acea acumulare de cunoștințe și îndemînare fără de care nici una din experiențele moderne nu ar fi fost cu putință. Ceea ce numim de obicei viața spirituală înaltă a omului civilizat are la origine acumularea milenară de cunoștințe modeste și de experiență practică. Din acest punct de vedere, însăși distincția, atît de frecventă, între material și spiritual se atenuează într-o concepție nouă, unitară și integratoare a civilizației.

Funcția civilizatoare a omului este raportată mai ales la efectele statornice cristalizate în tipologii culturale distincte, diferențiate. În alți termeni, înțelesul etnografic pune accentul pe caracterul integrat și sincronic al faptelor de civilizație spre deosebire de punctul de vedere istoric, care, cum vom vedea, le privește ca fapte prin excelență diacronice.

CONCEPTUL ISTORIC AL CIVILIZAȚIEI

Punctul de vedere istoric asupra civilizației pune accentul pe raportarea sa la ideea de progres, la dezvoltarea societății, civilizația fiind astfel definită ca o etapă relativ evoluată în istoria umanității, o formă evoluată de cultură care include *folosirea scrisului,* existența *orașelor,* apariția *organizării politice* a societății. Ea este deci egală cu stadiul superior în dezvoltarea culturală a unui popor. Din acest punct de vedere, civilizația este înțeleasă ca ansamblul tuturor acelor realizări în economie, politică, cultură prin care societatea umană a depășit stadiul tribal, evoluînd spre forme mai mobile de viață și de organizare. „Civilizația va fi definită astfel, de preferință, ca o formă, ca o etapă în istoria umanității"[29]. Istoric, prima schiță de civilizație se naște din socializarea fragmentară a anumitor nevoi umane particulare[30].

Între punctul de vedere istoric și cel etnografic al civilizației deosebirea este destul de relativă, de accent, de perspectivă și nu de concepție. Al. I. Alexandrescu definește civilizația, în sens larg, ca „rezultanta, sinteza concepțiunilor

[28] A. Henri Stahl, *op. cit.*, p. 10.
[29] E. D. Dampièrre, *Note sur „culture" et „civilisation"*, from *Comparative Studies in Society and History.* vol. III, nr. 3/1961, Mouton et Comp. Publistress, The Haga, Netherlands, p. 335.
[30] Raymond B. Cattell, *La personalité. Étude systematique, théorique et concrète,* vol. II, P.U.F., pp. 549—555.

spiritului omenesc", ea cuprinzînd deci „întreaga viaţă materială, intelectuală şi socială a omenirii şi anume: credinţele, moravurile, instituţiile, literile, artele, ştiinţele, ideile de libertate şi justiţie, de morală care alcătuiesc patrimoniul glorios al Omenirii"[31]. În această accepţie, civilizaţia şi societatea sînt noţiuni identice. Alexandrescu examinează noţiunea de civilizaţie în raport cu noţiunile de *progres* şi *evoluţie*, pe care le consideră supraordonate.

Că apariţia civilizaţiei reprezintă un salt în dezvoltarea societăţii este o idee de care puţini se mai îndoiesc, chiar în rîndurile etnologilor şi antropologilor. Dar ce anume a determinat acest salt însoţit de despicarea societăţii în clase vrăjmaşe?

Concepţia istorică asupra civilizaţiei este susţinută îndeosebi de Morgan[32] şi Engels. Despre cel dintîi Engels afirma în *Prefaţa* la prima ediţie din 1884 a lucrării sale *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului:* „Căci Morgan, în felul său, a descoperit din nou în America concepţia materialistă asupra istoriei descoperită de Marx, cu 40 de ani în urmă, şi pe baza acestei concepţii, comparînd barbaria cu civilizaţia, a ajuns la punctele principale, la aceleaşi rezultate ca şi Marx"[33]. Spre deosebire de vechea societate primitivă, bazată pe legături de gintă, noua societate civilizată este organizată în stat, iar subdiviziunile sale nu mai sînt uniunile de gintă ci unităţile teritoriale; apar şi se dezvoltă antagonismele de clasă şi luptă de clasă, conţinutul întregii istorii a societăţii civilizate presocialiste.

Engels a întreprins o amplă analiză a transformărilor structurale pe care le suferă familia în procesul trecerii de la sălbăticie la barbarie şi apoi la stadiul civilizaţiei, caracteristicile de bază ale noilor forme politice de organizare a vieţii sociale. Cercetările lui Morgan şi ale altor autori citaţi de Engels, propriile sale consideraţii, precum şi numeroase lucrări ulterioare — în vremea noastră sînt de incontestabilă autenticitate şi valoare cercetările lui Claude Lévy Strauss — au furnizat un material extrem de bogat şi idei rodnice cu privire la originile şi caracteristicile civilizaţiei, au pus în lumină istoricitatea apariţiei şi evoluţiei sale.

Schema procesului de evoluţie socială care a dus la apariţia civilizaţiei este cunoscută şi ea se păstrează în linii mari şi astăzi chiar dacă se manifestă uneori îndoieli şi se propun corijări[34]. Încă pe treapta *sălbăticiei* omul a descoperit modul de a produce şi folosi focul, întrebuinţa unelte de piatră neşlefuite, se

[31] Al. I. Alexandrescu, *Originile civilizaţiei*, Bucureşti, 1930, p. 12.

[32] Cercetările lui L. H. Morgan au adus în problema ce ne interesează contribuţii mult mai largi. Lucrarea sa *Ancient Society* (1877) a jucat un rol de seamă nu numai în afirmarea unei concepţii istorice a civilizaţiei dar, cum opiniază Romulus Vulcănescu, şi în precizarea conţinutului etnologic al civilizaţiei.

[33] K. Marx — F. Engels, *Opere alese, în două volume*, vol. II, ed. a III-a, Editura Politică, Buc., 1967, p. 154.

[34] „Civilizaţia a apărut după epoca de sălbăticie şi barbarie, din momentul în care omul a început să stăpînească natura şi să trăiască organizat din punct de vedere politic" (*Vox Diccionario enciclopedico compendiado*, vol. I. Barcelona, 1958, Ediciones Spes. S. A., p. 742). Pentru Anatole France deosebirea dintre barbarie şi civilizaţie e destul de relativă; în *Sur la pierre blanche* el scrie: „Ceea ce oamenii numesc civilizaţie, este starea actuală a moravurilor, iar ceea ce ei numesc barbarie, sînt stările anterioare. Moravurile prezente vor fi numite barbare cînd ele vor fi moravuri trecute" (Apud P. Dupré, *Encyclopédie des Citations*, Ed. de Trévise, Paris, 1959).

Scanned with OKEN Scanner

ocupa preponderent de vînătoare, mai ales după ce a inventat arcul şi săgeata. În etapa superioară, a barbariei, se introduce olăria, are loc un fapt deosebit de caracteristic: domesticirea şi creşterea animalelor, descoperirea unor ţinuturi prielnice pentru păstorit şi pentru primele începuturi de agricultură.

Uneltele şi formele de muncă de pe aceste trepte ale evoluţiei sociale nu pot fi considerate încă *valori instrumentale* propriu-zise ale civilizaţiei, dar fără cunoaşterea lor nu e posibilă înţelegerea genezei civilizaţiei. Cînd Engels spune că „pentru epoca de sălbăticie, arcul şi săgeata au fost ceea ce a fost pentru barbarie sabia de fier şi pentru civilizaţie arma de foc adică arma hotărîtoare“[35], el face nu numai o analogie bazată pe similitudini, ci dezvăluie o linie de *continuitate istorică*.

O dată cu topirea minereului de fier şi inventarea scrisului (avînd drept consecinţe principale, plugul cu brăzdar de fier, despăduriri, lărgirea agriculturii şi a mijloacelor de trai, întrebuinţarea scrisului pentru creaţia literară etc.) începe lunga perioadă de trecere spre civilizaţie, constituirea civilizaţiei. Această trecere este strălucit zugrăvită în *Iliada* unde se vorbeşte despre asemenea achiziţii ale omului civilizator, cum ar fi: uneltele de fier perfecţionate, moara de mînă, roata olarilor, prepararea untdelemnului şi a vinului, un stadiu înaintat în prelucrarea metalelor care merge pînă la iscusinţa artistică, căruţa şi carul de război, construirea corăbiilor, începuturile arhitecturii orăşeneşti. „Tabloul dezvoltării omenirii care trece prin sălbăticie şi barbarie spre începuturile civilizaţiei... este suficient de bogat în trăsături noi şi, ceea ce este şi mai important în trăsături incontestabile deoarece sînt luate direct din producţie“[36]. Generalizînd clasificarea lui Morgan, Engels conchide: „... sălbăticia — perioada în care predomină însuşirea produselor aşa cum ni le dă natura; produsele create de oameni sînt mai ales instrumente care ajută la însuşirea produselor naturii: barbaria — perioada introducerii creşterii vitelor şi a agriculturii precum şi a însuşirii metodelor de sporire a produselor naturii prin activitate omenească; civilizaţia — perioada în care oamenii învaţă să prelucreze mai departe produsele naturii, perioada industriei propriu-zise şi a artei“[37].

În paginile consacrate analizei civilizaţiei, Engels — conform cerinţelor pe care i le impunea tema cărţii sale — acordă o atenţie deosebită modificărilor ce se produc în structura familiei, condiţiilor complexe — unice şi diferenţiate totodată — ale apariţiei statului prin transformarea organelor orînduirii gentilice sau prin înlocuirea lor cu organe noi; găsim aici pagini de antologie clasică asupra unor factori social-economici fundamentali care însoţesc apariţia civilizaţiei şi-i condiţionează dezvoltarea contradictorie, adesea catastrofică, de-a lungul mai multor orînduiri sociale pînă la revoluţia socialistă, despre condiţiile economice generale care au subminat organizarea gentilică a societăţii încă pe treapta de sus a barbariei şi au înlăturat-o definitiv o dată cu ivirea civilizaţiei; este vorba în esenţă de proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, de scindarea societăţii în clase antagonice şi exploatarea omului de către om, cu tot cortegiul lor de frustrări şi consecinţe dezumanizante în planul relaţiilor social-umane. Înainte, în condiţiile orînduirii tribale, producţia se des-

[35] K. Marx — F. Engels, *op. cit.*, p. 170.
[36] *Ibidem*, p. 173.
[37] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

făşura în limitele cele mai înguste, dar producătorii erau stăpîni pe propriile lor produse. „Acesta a fost imensul avantaj al producţiei în perioada barbariei, care s-a pierdut odată cu apariţia civilizaţiei; sarcina generaţiilor viitoare va fi de a recunoaşte acest avantaj, însă pe baza măreţei dominări a naturii de către om, devenită astăzi o realitate şi a liberei asocieri, devenită acum posibilă“[38]. Societatea socialistă poate să realizeze această previziune a lui Engels, valorificînd atît imensele progrese milenare ale civilizaţiei, cît şi unele virtuţi umane ale comunităţilor gentilice.

Prin ce se caracterizează civilizaţia? Prin creşterea continuă a producţiei şi a productivităţii muncii şi odată cu aceasta, creşterea valorii sociale a muncii omeneşti, perfecţionarea diviziunii sociale a muncii, transformarea schimbului de produse ca o necesitate vitală pentru societate, înăsprirea opoziţiei între oraş şi sat. Civilizaţia este definită ca acea treaptă de dezvoltare a societăţii pe care diviziunea muncii, schimbul de produse dintre indivizi, care rezultă din această diviziune şi producţia de mărfuri, ce înglobează amîndouă aceste procese ale producţiei de mărfuri, ajung la deplină dezvoltare şi revoluţionează întreaga societate de mai înainte.

Cei mai mulţi autori converg asupra faptului că civilizaţia presupune un progres general, în stilul de viaţă, în tehnică; este un proces cumulativ de informaţie obiectivă, de creştere a energiei şi organizării, a negentropiei. „La nivelul culturii, conducerea luptei dintre negentropie şi entropie este preluată de către negentropie... Sporindu-şi puterea asupra naturii prin cultură şi asupra societăţii, prin civilizaţie, forţa negentropică a omului nu mai este vremelnică, ci constantă“[39].

Întrucît civilizaţia este dezvoltarea omenirii pe linie ascendentă, diferitele sisteme de organizare a vieţii trebuie judecate, sub aspectul concordanţei sau neconcordanţei lor cu dezvoltarea progresivă a omenirii[40].

Factorii care marchează trecerea la civilizaţie, nu sînt interpretaţi în acelaşi chip de toţi cercetătorii şi nu li se atribuie aceeaşi pondere. Unii pun accentul pe folosirea uneltelor de metal şi diviziunea socială a muncii, alţii pe apariţia scrisului, unii consideră ca element determinant apariţia oraşelor (vorbind chiar despre o revoluţie urbană, despre o civilizaţie urbanistică), iar alţii apreciază ca factor de căpetenie apariţia claselor şi a statului. O concepţie materialist-istorică a evoluţiei sociale, aşa cum e aplicată şi dezvoltată de Engels în lucrarea citată, se fereşte însă de unilateralizări sau absolutizări metafizice, înţelege civilizaţia ca un *sistem*, o *totalitate* dinamică procesuală a cărei constituire e însoţită de prefaceri radicale în întreaga structură social-economică, în psihologia socială şi suprastructurală spirituală şi instituţională a societăţii.

Dacă admitem că, aşa cum reiese deja din cele spuse, corelatul fundamental al conceptului de civilizaţie este ideea de progres, de mişcare ascendentă a omenirii, rezultă o concluzie evidentă: civilizaţia nu este numai şi nu este în primul rînd un dat al societăţii umane ci, mai ales, un produs al dezvoltării acesteia, un

[38] *Ibidem*, p. 300.
[39] Henri Wald, *Cultura şi civilizaţia sînt mijloace, scopul este persoana umană*, Comunicare la simpozionul organizat de Comitetul de partid al Academiei, 19 mai 1967.
[40] J. Hanna, *Şumiha v filozofii* Izd. Progres, Moskova, 1965, pp. 77—78.

proces istoric. Din acest punct de vedere, societăţile care n-au atins un nivel relativ ridicat de cultură nu sînt societăţi civilizate.

Arătînd că termenul cultură este folosit uneori ca sinonim cu civilizaţia, B. Malinowski scrie însă că e mai bine a folosi cei doi termeni în mod distinct, întrebuinţînd termenul de civilizaţie pentru un aspect special al culturii mai avansate[41].

Acest punct de vedere este afirmat şi în *Dicţionarul Enciclopedic Român*, unde civilizaţia este definită drept „nivel de dezvoltare a culturii materiale şi spirituale a societăţii. Noţiunea ştiinţifică a civilizaţiei are în vedere întrepătrunderea culturii materiale şi a celei spirituale, precum şi progresul lor continuu, determinat de legătura lor cu baza economică a societăţii şi de succesiunea legică a modului de producţie"[42].

Progresul ca criteriu al civilizaţiei are totdeauna un caracter istoric, implică judecăţi de valoare şi aparţine, ca problemă, filozofiei istoriei. Din acest punct de vedere, societatea nu poate fi asimilată ca un organism individual, care prezintă, întocmai ca organismele regnului biologic, fenomene de creştere şi maturitate, de declin şi moarte. Este larg răspîndit punctul de vedere de asimilare a ciclurilor de mişcare a societăţii, a culturii şi civilizaţiei cu mişcarea ciclică a organismelor individuale, fiind în contradicţie cu optimismul teoriilor progresului. Nici aceste teorii nu ne oferă totdeauna explicaţii satisfăcătoare asupra civilizaţiei, deoarece ideea de progres pe care o promovează drept criteriu al civilizaţiei apare destul de săracă, chiar simplistă. Este, între altele, cazul evoluţionismului liniar spencerian care susţine substituirea progresivă a stării industriale sau a cooperării paşnice cu starea militară, fiecare fază istorică fiind apreciată printr-o judecată de valoare ca superioară celei precedente.

Armand Cuvillier opune ideii de progres global, punctul de vedere al unor criterii determinante. Nu ideea de progres în general — idee abstractă şi lipsită de consistenţă —, ci progresul determinat, în anumite domenii avînd un anumit conţinut, este un criteriu valabil al civilizaţiei.

Progresul spiritual (de felul progresului luminilor sau aşa cum apare ideea de progres la un Condorcet), chiar dacă angajează judecăţi de o valoare contestabilă şi controversată, rezidă în certitudinea că omul cunoaşte azi mai multe lucruri asupra universului şi despre sine însuşi decît cunoştea altă dată. Progresul intelectual este, în primul rînd, un progres al cunoaşterii. Dar progresul spiritual se referă de asemenea, la dezvoltarea morală a societăţii iar în această privinţă, principala problemă care se pune este aceea a raporturilor *civilizaţie-libertate* şi *civilizaţie-personalitate*.

După Sorokin „noi n-avem de loc temei de a pretinde că libertatea totală a individului contemporan este substanţial mai mare decît a individului vechilor generaţii. În anumite privinţe primitivul poate gusta o libertate mai largă decît în zilele noastre muncitorii industriei şi comerţului, decît specialiştii cutărei sau cutărei profesiuni sau chiar directorii ei"[43]. Dar această apreciere i se pare cu totul exagerată lui Cuvillier căci nici omul primitiv, omul liber al cetăţii antice

[41] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. three, p. 621.
[42] *Dicţionar enciclopedic român*, Editura Politică, Buc. 1962, vol. I, p. 647.
[43] *The Dynamics of Cultural Processes*, p. a VII-a; *Society, Culture and Personality*, New York, 1947, p. 476. Apud. A Cuvillier, *op. cit.*, p. 677.

Scanned with OKEN Scanner

iobagul evului mediu nu au cunoscut acele libertăți de opinie și cultură pe care le posedă omul modern. Putem fi de acord cu Durkheim că este nefiresc a judeca cutare sau cutare morală din punctul de vedere al altei morale care este expresia unei situații diferite. De aici nu rezultă însă că este imposibil în ansamblu de a degaja, din evoluția generală a societății, o lege de emergență a personalității individuale, mai corect spus că este imposibil a stabili o linie progresivă în evoluția istorică a libertății și personalității, a moralei în genere. Tot Durkheim scrie că valoarea atribuită persoanei umane, libertățile și înlesnirile ce-i sînt acordate pentru dezvoltarea sa spirituală și culturală (de exemplu situația creată femeii, copilului, muncitorului manual), sînt adevăratul criteriu al progresului civilizației.

Progresul tehnic în și mai mare măsură reprezintă un criteriu al civilizației, deoarece tehnica este intim legată de tot complexul civilizației și are o funcție majoră în ansamblul destinului uman. Problema timpului nostru, în legătură cu acest tip de progres pe care o ridică numeroși gînditori printre care G. Friedman, este aceea a *umanizării concrete a civilizației tehnice.* Dar atîta vreme cît problema e pusă doar ca un deziderat moral, realizabil în cadrul și în limitele orînduirii burgheze, cu eventuale ameliorări ale acesteia, ea rămîne falsă, insolubilă și chiar derutantă pentru cei ce luptă în vederea unei autentice umanizări a civilizației contemporane prin reorganizarea socialistă a societății.

Aspectul tehnic al civilizației moderne este corelat cu ceea ce Henri Arvon numește *civilizația muncii:* „Orice civilizație se bazează pe un anumit număr de valori care nu sînt necesarmente acordate unele cu altele astfel încît să fie reduse la același numitor"[44]. Precizîndu-și ideea că fiecare civilizație se bazează pe o anumită ierarhie a valorilor, Arvon arată mai departe că munca este o valoare centrală în contextul civilizației *moderne.* „Destinul omului modern se confundă cu activitatea sa".

Munca dobîndește însă în cadrul civilizației moderne un caracter tot mai abstract, obiectele produse pierd caracterul de opere umane și se prezintă sub forma anonimă a mărfurilor. De aceea civilizația muncii nu reprezintă, după opinia sa, o arenă a colaborării și comunității ci a confruntării unor forțe ostile. De aceea, linia directoare a civilizației muncii ar fi acțiunea reciprocă, armonizatoare, a tehnicii și umanului. Deci, din nou imperativul umanizării tehnice. Dar cum se poate realiza de vreme ce cauza fenomenelor negative menționate este căutată în chiar sfera tehnicului, și anume în complexitatea crescîndă a echipamentului tehnic și cultural de care dispune omul modern și nu în structura antagonică a societății?

Este simptomatică aprecierea muncii ca valoare de bază a civilizației moderne, denumită tocmai de aceea civilizație a muncii; dar, lipsind o concepție științifică asupra esenței relațiilor sociale și cu deosebire asupra *conținutului social* al muncii, se ajunge la concluzii eronate.

Însăși ideea de civilizație a muncii este vagă și incertă. În orice tip de civilizație și la orice treaptă a dezvoltării sale, munca este nu numai o componentă necesară dar însuși factorul principal al genezei și dezvoltării civilizației. În al doilea rînd, dacă admitem totuși că în civilizația modernă munca deține nu

[44] *La Philosophie du travail*, P.U.F., 1961, p. 93.

numai din punct de vedere obiectiv dar şi sub raportul tablei de valori, conştient şi aproape unanim acceptată, un loc hotărîtor, trebuie precizat statusul social al muncii în raport cu structura social-economică şi orînduirea politică a societăţii. Altminteri, fenomenele de înstrăinare a muncii şi a produselor sale vor fi puse pe seama progresului culturii tehnice şi nu a relaţiilor de exploatare. Iar pe alt plan, o atare poziţie duce între altele la o concluzie politică străină marxismului dar atît de scumpă burgheziei imperialiste: civilizaţia muncii rupe vechile cadre politice deoarece, cum spune H. Arvon, datele economice ale lumii tehnice, tinzînd spre umanizare şi universalitate, nu se acomodează cu unităţile naţionale.

Progresul social, în optica schiţată, e redus la dezvoltarea instituţiilor de asistenţă, la remedierea insecurităţii viitorului, îmbunătăţirea instituţiilor de igienă şi medicină preventivă. În ideea progresului social ar fi trebuit să găsim însăşi cheia înţelegerii civilizaţiei sau cel puţin a aspectelor sale sociologice care vizează însuşi *tipul* de orînduire socială care determină şi realizează progresul, care îşi asimilează valorile culturale transformîndu-le în bunuri de civilizaţie. Or, toate acestea sînt ocolite, pe primul plan apărînd forme sociale derivate şi subordonate, incapabile prin ele însele să determine mutaţii calitative în structura unei civilizaţii.

Delimitarea ideii de progres în încercarea de a depăşi evoluţionismul liniarist, cu toate implicaţiile sale de uniformizare şi standardizare, este însoţită inevitabil de ideea inegalităţii progresului, a recunoaşterii regresiunilor şi întîrzierilor în evoluţia civilizaţiei. În sociologia americană există chiar o tendinţă de a studia aceste întîrzieri (*retards*) ale civilizaţiei ca un fenomen specific denumit *cultural lag*. Ideea de *cultural lag* pleacă de la constatarea plină de adevăr: diferite compartimente ale civilizaţiei nu se dezvoltă în acelaşi ritm. F. S. Chapin, semnala încă în deceniul al 3-lea întîrzierea *familiei* care rămîne prost adaptată la condiţiile economice ale vieţii moderne[45]. Dar cum se explică aceste inegalităţi şi întîrzieri, ce cauze obiective sau subiective determină fenomenul de *cultural lag*?

O contribuţie interesantă la cercetarea acestui fenomen din unghiul de vedere al aplicării sociologiei cunoaşterii la studiul schimbărilor sociale aduce Adam Haber[46]. Nu este cazul a întreprinde aici o analiză mai amplă a concepţiei sale care priveşte fenomenul dintr-o altă optică. Trebuie spus însă că nici ideea de *cognitive lag* cu care operează sociologia cunoaşterii, nici ideea de civilizaţie cu care operează filozofia culturii, nu ne poate ajuta să răspundem la aceste întrebări şi să înţelegem caracterul contradictoriu al progresului social în condiţiile orînduirilor antagoniste.

Pentru a înţelege corect şi mai profund această idee despre caracterul contradictoriu al progresului social, trebuie să apelăm din nou la caracterizările pre-

[45] *Cultural Change*, New York, 1938, chap. X. Apud. A. Cuvillier, *op. cit.*, pp. 678—679.

[46] *Cognitive Lag*, în „Social Research", Spring 1965, volume Thirty-two, number one, pp. 42—70.

Scanned with OKEN Scanner

cise şi clar formulate ale lui Engels. „Dat fiind că baza civilizaţiei este exploatarea unei clase de către altă clasă, întrega ei dezvoltare se desfăşoară într-o permanentă contradicţie"[47].

Contradicţiile civilizaţiei în condiţiile existenţei claselor antagonice, a conflictelor între exploataţi şi exploatatori se manifestă atît în planul psihologic spiritual al colectivităţilor umane, cît şi la nivelul relaţiilor sociale materiale. Civilizaţia a realizat lucruri de neconceput în fazele primitive, dar „a pus în mişcare instinctele şi pasiunile cele mai mîrşave ale omului şi l-a dezvoltat în dauna tuturor celorlalte aptitudini ale sale. Rapacitatea josnică a fost forţa motrice a civilizaţiei din prima zi a existenţei ei şi pînă în ziua de astăzi"[48]. Dezvoltarea crescîndă a ştiinţei, înalta înflorire a artei, pe de o parte, acumularea de bogăţii ca ţel hotărîtor „a netrebnicului individ izolat", pe de altă parte. „Fiecare progres al producţiei înseamnă în acelaşi timp un regres al situaţiei clasei asuprite, adică a marii majorităţi, tot ceea ce este un bine pentru unii, este în mod necesar un rău pentru ceilalţi, fiecare nouă eliberare a unei clase este o nouă asuprire pentru cealaltă"[49].

Aceasta pînă cînd civilizaţia nu atinge în evoluţia sa istorică un nivel de dezvoltare ce face necesară *renaşterea* de care vorbea Morgan, corelarea consecventă a tuturor progreselor cu binele întregii societăţi, pînă cînd societatea, restructurată din temelii pe calea revoluţiei socialiste, nu „va organiza în chip nou producţia pe baza asocierii libere şi egale a producătorilor"[50] şi va trimite la muzeul de antichităţi, alături de roata de tors şi toporul de bronz, nu numai maşina de stat — instrument al opresiunii —, dar şi tot ceea ce, produs al existenţei claselor exploatatoare şi proprietăţii private, frînează realizarea şi ascensiunea liberă a omului în toate compartimentele civilizaţiei.

[47] K. Marx — F. Engels, *op. cit.*, p. 303. F. Engels, îşi încheie lucrarea reproducînd următorul citat, extrem de semnificativ şi care continuă încă să fie actual, din cartea lui H. Morgan: „De la ivirea civilizaţiei, avuţia a crescut atît de mult, formele pe care le-a luat au fost atît de felurite, folosirea ei s-a extins pe scară atît de largă şi administrarea ei s-a făcut cu atîta pricepere în interesul proprietarilor, încît această avuţie *a devenit o forţă de neînvins*, care se opune poporului. *Mintea omenească este neputincioasă şi fascinată în faţa propriei sale creaţii.* Dar va veni vremea cînd raţiunea omenească va fi destul de puternică pentru a domina avuţia, cînd va statornici atît relaţiile dintre stat şi proprietatea pe care o apără, cît şi limitele drepturilor proprietarilor. Interesele societăţii sînt, fără îndoială, mai presus de interesele individuale şi între ele trebuie să se stabilească relaţii juste şi armonioase. Scopul final al omenirii nu poate fi simpla goană a omenirii dacă şi pentru viitor progresul va fi o lege, aşa cum a fost pentru trecut. Timpul care s-a scurs de la apariţia civilizaţiei nu este decît o părticică neînsemnată din viaţa de pînă acum a omenirii, nu este decît o părticică neînsemnată din existenţa ei viitoare. În faţa noastră, ca încheiere a unei perioade istorice al cărei unic ţel este bogăţia, stă ameninţarea pieirii societăţii, căci o astfel de perioadă poartă în sine elementele propriei ei distrugeri. Democraţia în conducere, fraternitatea în cadrul societăţii, egalitatea în drepturi, învăţămîntul general vor marca treapta următoare, superioară, a societăţii, spre care tind neîncetat experienţa, raţiunea şi ştiinţa. *Ea va fi o renaştere, dar într-o formă superioară, a libertăţii, egalităţii şi fraternităţii vechilor ginţi*" (*Ancient Society*, p. 552, apud. F. Engels, *op. cit.*, p. 304)

[48] K. Marx — F. Engels, *op. cit.*, p. 303.

[49] *Ibidem.*

[50] *Ibidem*, p. 300

Scanned with OKEN Scanner

În concluzie, punctul de vedere etnografic și cel istoric al civilizației sînt modalități complimentare și convergente de a aborda acest fenomen. A exagera sau absolutiza un punct de vedere împotriva celuilalt înseamnă a minimaliza fie *saltul calitativ* pe care l-a reprezentat în istoria umanității acele elemente originare, fundamentale de civilizație — cum ar fi descoperirea și folosirea uneltelor de metal, apariția modului urban de viață, folosirea scrisului, apariția formelor politice de organizare a vieții sociale —, fie *continuitatea* procesului civilizator al omului, acumularea treptată a unor elemente rudimentare de civilizație încă în faza așa-zisă preistorică a societății umane.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 16

VALOARE – CULTURĂ – CIVILIZAȚIE

„Valoarea nu se afirmă în lume și nu pătrunde în temporal decît prin mărturiile pe care oamenii le aduc concret și grație normelor, pe care le inventează pentru a o perpetua și tocmai aceasta este civilizația".

(J. PUCELLE)

MODUL DE A PUNE PROBLEMA

Fără îndoială, raportul cultură-civilizație este deosebit de complex. Interpretarea marxistă a acestui raport se opune oricărei unilateralizări. Împotriva concepțiilor idealiste și spiritualiste asupra culturii, unii autori subliniază îndeosebi primordialitatea civilizației în raport cu cultura. Determinismul obiectiv și caracterul social-istoric al culturii se referă tocmai la baza socială obiectivă a acesteia.

Făurirea valorilor culturale nu se realizează în vid ci într-un anumit cadru de civilizație deja constituit. Nu se poate nega faptul că experiența dobîndită în dezvoltarea unei civilizații înfloritoare — avînd la bază avîntul forțelor de producție, progresul tehnic, valorificarea rațională a resurselor naturale și a aptitudinilor umane — reprezintă o puternică pîrghie, un izvor de stimulente pentru creația de valori culturale. Niciodată *homo sapiens* nu a putut exista izolat, independent sau anterior față de *homo faber*. De fapt nu e vorba de două tipuri umane distincte ci de laturi distincte — care apar, firește, diferențiat și inegal la diferite clase și în diferite epoci istorice — ale omului, care este deopotrivă și simultan creator de valori culturale și bunuri de civilizație.

Așa cum nu poate fi despărțită cunoașterea de acțiune și acțiunea de cunoaștere, nu putem separa cultura de civilizație deși nu e vorba de a stabili o analogie deplină, simetrică, între cele două perechi categoriale.

Nu putem acționa eficient fără a cunoaște și cunoaște fără a acționa, dar nici cultura nu se reduce la cunoaștere nici civilizația nu se reduce la acțiune.

În cele ce urmează aș dori să mă opresc asupra unui aspect mai puțin cercetat al acestei probleme: dacă raportul de determinare civilizație-cultură, într-o situație în care există un minimum de civilizație *deja constituită*, este relativ cunoscut și recunoscut de toți cei ce profesează o concepție raționalistă și materialistă asupra istoriei; în schimb raportul cultură-civilizație, care este un raport de geneză, care ne dezvăluie modul de constituire și conținutul specific al civilizației, acest raport deci este mai puțin luat în considerare și tratat ca atare în literatura de specialitate.

Scanned with OKEN Scanner

Aș dori să precizez din capul locului că discuția cu privire la conținutul celor două concepte și la raportul dintre ele nu este, după părerea mea, o discuție pur terminologică, o ceartă de cuvinte sau o chestiune de sensibilitate a limbii — în sensul că unele limbi preferă un termen, altele îl preferă pe celălalt. Dincolo de controversa lingvistică, de discuția în jurul termenilor, se află o dezbatere mai adîncă; ea afectează pozițiile ideologice cu privire la însești destinele civilizației moderne. Pentru modul actual de a pune problema, este caracteristică tendința de a descifra *finalitatea socială,* rosturile umaniste practice-transformatoare ale culturii; căci dacă momentele constitutive ale culturii (și deci trăsăturile definitorii ale conceptului de cultură) sînt: *cunoașterea, valoarea, creația* și *difuzarea* — în sens de generalizare socială, asimilare critică, înfăptuire practică —, atunci cel de al 4-lea moment (sau caracteristică) ne indică tocmai punctul de trecere de la cultură la civilizație, momentul convertirii valorilor culturale în bunuri de civilizație.

VALOARE ȘI CIVILIZAȚIE

Sarcina de a elabora o noțiune sintetică unitară și generalizatoare a civilizației, ținînd seama de contribuțiile specifice ale unor științe social-umane particulare dar detașîndu-se totodată de ele, revine filozofiei. Dar, trebuie să recunoaștem, ea nu a fost îndeplinită pînă acum. Autorii marxiști care au abordat, fie și în treacăt, această problemă — de regulă generală vizînd anumite fenomene sociale concrete de civilizație și mai puțin dintr-un unghi de vedere generalizator filozofic — au arătat condiționarea concret istorică și funcția socială a faptelor de civilizație. Cele ce urmează nu au de loc pretenția de a realiza o asemenea sarcină ci doar de a formula o ipoteză, de a sugera unele idei și teme de meditație pentru cei interesați.

Din unghiul de vedere, propus mai sus, al raportului cultură-civilizație (avînd în vedere ceea ce civilizația datorează culturii), sistemul de referință la care ar trebui să raportăm faptele sociale pentru a surprinde *conținutul lor de civilizație* este *ansamblul* sau *sistemul valorilor culturale* deja constituite; civilizația (cum vom vedea mai departe) nu este altceva decît realizarea, sub cele mai diverse forme, a valorilor culturale, integrarea lor în întreprinderi umane, în înfăptuiri concrete, menite să schimbe mediul natural și social al omului, modul său de viață, propriul său univers sufletesc. O valoare culturală sau un sistem de valori reprezintă o *posibilitate de civilizație,* dar realitatea însăși a civilizației presupune realizarea funcției sale sociale, *integrarea sa în toate compartimentele vieții sociale.*

Nu orice valoare se convertește în fapte de civilizație, dar orice fenomen de civilizație presupune valori culturale deja constituite și întruchipate în realizări umane susceptibile de generalizare și transmitere în spațiu și timp.

Raportarea civilizației la valoare poate fi făcută din unghiul de vedere al axiologiei sau din acel al filozofiei culturii. În primul caz vom surprinde caracteristici de ordin valoric uman ale unor civilizații deja constituite, în al doilea vom înțelege însăși *geneza socială* a civilizației și *conținutul său specific* în raport cu cel mai important corelat al său — *cultura.*

Scanned with OKEN Scanner

În genere, cercetătorii nemarxişti, identificînd universalitatea civilizaţiei cu determinările sale particulare, generate de formaţiunea social-economică a burgheziei, aruncă anatema asupra civilizaţiei tocmai dintr-un unghi de vedere axiologic. Civilizaţia în general este considerată ca o hipertrofiere a tehnicului, a cantitativului şi mecanicului, în dauna vieţii interioare, sufleteşti a omului, a universului său spiritual de gînduri, sentimente, năzuinţe şi scopuri.

Fără a putea fi vorba totdeauna de concepţii ferme, cristalizate şi amplu elaborate, asupra civilizaţiei, la mulţi gînditori găsim totuşi puncte de vedere mai mult sau mai puţin răzleţe, viziuni axiologice şi umaniste. Civilizaţia este privită în lumina unui ideal optimist şi umanist, care visează să extindă asupra întregii lumi gloriosul imperiu al raţiunii. După Rénan, civilizaţia este tendinţa şi efortul spre raţiune. „Religia mea este totdeauna progresul raţiunii, adică a ştiinţei"[1]. Nu o dată profesiunea sa de credinţă a fost afirmarea ştiinţei ca factor de căpetenie al civilizaţiei. Omul format în spiritul ştiinţei valorează mai mult decît omul instinctiv al vîrstelor credinţei. „Eu am avut dreptate la începutul carierei mele intelectuale de a crede ferm în ştiinţă şi de a o lua ca scop al vieţii mele"[2]. Este vorba însă de o ştiinţă pătrunsă de sensuri raţionale şi umaniste, care trebuie să satisfacă tendinţa firească a umanităţii spre o stare mai perfectă. „Orice civilizaţie — spune J. Hanna, scriitor şi publicist libanez — are un scop general uman: ridicarea valorii omului şi asigurarea locului pe care este chemat să-l ocupe ca fiinţă superioară. Şi oricum s-ar numi o civilizaţie, oricare ar fi popoarele care ar apare ca purtătoare ale acestei civilizaţii, oricît de variată ar fi moştenirea, tradiţiile şi obiceiurile lor, acest scop unic rămîne invariabil"[3]. În aceasta constă, după Hanna, însăşi esenţa civilizaţiei.

Iar scînteia creatoare a valorilor umaniste ce fertilizează o civilizaţie în tot ce are aceasta mai universal şi autentic uman se află în însăşi raţiunea omenească, în cunoaşterea şi experienţa, în activitatea sa demiurgică, novatoare. Dar o civilizaţie ideală cu adevărat umană — prin care „se înţelege ştiinţă, artă, cultură, organizarea vieţii pe baza ştiinţei, artei şi culturii, dreptate socială atotcuprinzătoare şi acordarea fiecărui individ a posibilităţii dezvoltării materiale şi spirituale necesare participării sale la progresul social"[4] — o atare civilizaţie este posibilă numai în condiţiile şi pe terenul socialismului.

Axiologul francez J. Pucelle, propune şi el o interpretare axiologică a raportului cultură-civilizaţie. Tezele sale în această problemă au ca punct de plecare unele reflexii despre destinul civilizaţiei contemporane. „Omenirea de azi nu se mai întreabă unde se află cu progresul său şi dacă va trăi. Nimeni nu mai cercetează pe ce căi şi prin care etape se vor înfăptui scopurile spiritului şi dacă viaţa mai are un sens. Totul se petrece ca şi cum civilizaţia ar fi ucisă prin propriul său succes. Înspăimîntată de realizările sale tehnice, ea vede că trebuie să hotărească războiul sau pacea"[5].

Cercetările asupra civilizaţiei se desfăşoară pe un asemenea plan de anxietate pe care, după cît se pare, nu-l pot ocoli cei ce se preocupă într-un fel sau altul.

[1] Ernest Rénan, *L'Avenir de la Science*, Paris, 1925, p. VII.
[2] *Ibidem*, p. XIX.
[3] J. Hanna, *Şumiha v filozofii*, Izd. „Progres", Moskva, 1965, p. 17.
[4] *Ibidem*, p. 88.
[5] J. Pucelle, *Etudes sur la valeur*, vol. 2, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

de rosturile şi de perspectivele omenirii de azi, căutînd răspunsuri la numeroasele întrebări, soluţii la tulburătoarele probleme ce se pun conştiinţei omului contemporan.

Pucelle se întreabă nu numai care sînt relele civilizaţiei contemporane, ci care este natura sau esenţa umană a civilizaţiei, în ce constă valoarea sa. Încă din primul volum al lucrării sale J. Pucelle insistă asupra instrumentării şi încorporării valorilor în habitudini, norme de conduită şi instituţii prin care se manifestă mobilitatea lor. „Valoarea nu se afirmă în lume şi nu pătrunde în temporal decît prin mărturiile pe care oamenii le aduc concret şi graţie normelor pe care le inventează pentru a o perpetua; şi tocmai aceasta este civilizaţia"[6].

Dacă civilizaţia este operă a raţiunii umane, pentru a-l detaşa pe om de lucruri, pentru a stabili mai bine puterea sa asupra lucrurilor şi a-l detaşa de natură — şi tocmai aceasta e teza sa principală —, rezultă că nu este nicidecum pierdută orice speranţă şi că concluziile ce se trag din constatarea relelor civilizaţii — chiar dacă unele din aceste rele sînt în adevăr prezente în lumea contemporană — nu sînt totdeauna legitime. În prefaţa la cartea lui Pucelle, Jan Nabert scrie că în centrul lucrării se află tocmai studiul civilizaţiei, a actului civilizator prin care omul nu numai că îşi suplineşte slăbiciunea instinctului, dar introduce raţiunea în cele mai multe tehnici pentru ca ele să devină punct de plecare a unei reflexiuni eliberatoare.

Raţionalizarea efortului civilizator la Pucelle este văzută de Nabert şi în raportarea sa la scop şi valoare; imperiul kantian al scopurilor devine la el imperiul valorilor prin scopuri şi în mod deosebit prin scopurile civilizaţiei în care ele se încarnează, deşi prin aceasta, datorită rezistenţelor pe care le întîlnesc, îşi pierd ceva din proprietatea lor. Oricum avem un criteriu axiologic pentru a judeca efortul civilizator şi chiar de a ierarhiza civilizaţiile, de a discerne în ele ceea ce serveşte într-adevăr vieţii şi ceea ce o compromite în funcţie de valorile încorporate în scopuri.

Contextul în care trebuie integrat conceptul de civilizaţie pentru a-i da o explicaţie corespunzătoare este cel al făptuirilor umane în raport cu natura. Prin unealtă, limbaj, scris, organizare socială, omul devine capabil, de la cele mai umile origini ale sale, de a trata toate lucrurile ca instrumente, de a disocia şi remodela datele experienţei şi de a suprapune astfel ordinii naturii, o ordine umană.

Civilizaţia este deci instrumentarea detaşării omului în raport cu mediul natural şi totodată rezultatul acestei detaşări; ansamblul de procedee care-i permite de a se insera în acest mediu şi de a-l domina, de a participa la el nu direct şi obscur ca animalele, ci mediatizat prin tehnici şi concepte. Civilizaţia este astfel esenţialmente *mediatoare*, orice fapt de civilizaţie avînd faţa îndreptată spre obiect. Tocmai caracterul mediator al civilizaţiei îi conferă ambiguitatea şi originalitatea sa. Sub raportul originalităţii, miezul civilizaţiei este *omul însuşi ca subiect* şi nu multitudinea obiectelor interpuse. Formele civilizaţiei „pot varia la infinit fără a se schimba relaţia care o constituie", adică dubla relaţie a omului cu natura şi cu semenul său.

[6] J. Pucelle, *op. cit.*, p. 82.

Scanned with OKEN Scanner

Şi pentru alţi autori, civilizaţia se defineşte, înainte de toate, ca o *realitate umană* şi de aceea marca cea mai certă a unei civilizaţii autentice nu poate fi decît de ordin *spiritual şi moral*[7]. Este o operă a spiritului vizînd valoarea. Nu este exclus rolul altor elemente de ordin material — tehnice, industriale — care contribuie la fericirea şi perfecţionarea omului. Toate acestea se subordonează însă unor scopuri superioare: împlinirea persoanei umane prin înflorirea raţiunii, libertatea spirituală. Valorile tehnice, bogăţia economică, invenţiile mecanice, dezvoltarea utilajului industrial nu condiţionează automat virtutea şi fericirea.

Aceasta este adevărat. Dar care e criteriul pentru a descifra valoarea umană a elementelor unei civilizaţii?

„Sub formă perfectă civilizaţia nu poate fi caracterizată decît prin criterii de ordin spiritual şi moral. Concret, ea se traduce prin respectul acordat persoanei umane în general şi prin mijloacele de perfecţionare spirituală oferite fiecărui individ fără distincţie de clasă, rasă, naţiune. Civilizaţia nu poate fi decît *universală*, adică extinsă la cel mai mare număr *posibil* de fiinţe umane"[8]. Mai departe, Griéger afirmă că „a admite ideea că *toţi oamenii au nevoie de a fi respectaţi în existenţa lor şi în drepturile lor*, constituie fără îndoială indiciul cert al unei civilizaţii superioare"[9].

Din cele spuse rezultă tendinţa spre o viziune nu numai axiologică dar şi sintetică a civilizaţiei iar o teorie generală a civilizaţiei presupune o concepţie despre om, despre aspiraţiile şi locul său în lume.

Dacă orice civilizaţie este o mixtură ale cărei componente au o importanţă variabilă, putem spune că o civilizaţie este superioară alteia pe temeiul criteriului stabilit atunci cînd condiţiile vieţii materiale, intelectuale, morale, de organizare politică şi socială sînt *mai bune* decît în alta sau *devin* mai bune.

CIVILIZAŢIE CA UNITATE ÎNTRE SOCIETATE ŞI CULTURĂ

„Valoarea muncii unui cercetător se poate aprecia nu în raport cu numărul de comunicări sau de articole publicate, ci în raport cu rezultatele pe care le-a determinat în producţie, cu măsura în care descoperirile sale sînt simţite de popor".

(NICOLAE CEAUŞESCU)

Unii autori marxişti par să identifice, mai mult sau mai puţin clar şi explicit, civilizaţia cu aşa-numita cultură materială a societăţii, mai riguros spus, cu latura materială a culturii. Este un punct de vedere unilateral şi deci greşit. Civilizaţia nu se reduce la aspectele materiale ale practicii. Ea este, dimpotrivă, *totalitatea valorilor culturale* care s-au integrat în *praxis-ul social uman*, care au de-

[7] O amplă analiză a civilizaţiei în legătură cu ideea de fericire este întreprinsă de Jean Caseneuve în una din ultimele sale lucrări, *Bonheur ét civilisation*, N.R.F., Gallimard, Paris, 1966.

[8] Paul Griéger, *Cours de Philosophie*, Liegel-Paris, 1961, p. 417.

[9] *Ibidem*, p. 418.

Scanned with OKEN Scanner

venit elemente componente ale *modului social* de viață, în toate formele și manifestările sale.

Cultura și civilizația sînt concepte care au un *fond comun*, dar nu se identifică ci apar ca deosebite. Fondul lor comun este alcătuit din ansamblul cunoștințelor și experienței omenești, din totalitatea achizițiilor spiritului uman.

O primă selecție valorică operată istoric și creator pe acest fond comun generează cultura; întruchiparea culturii în moduri de viață, de muncă și comportare, în *obiecte* ale universului artificial, deci mișcarea sa din panteonul valorilor (naționale și universale) spre forumul cetății, în laboratorul vieții practice, alcătuiește civilizația.

Referindu-se la conceptul de cultură, considerat de mulți autori ca independent și chiar opus conceptului de civilizație, C. Brinkmann subliniază, dimpotrivă, unitatea acestor concepte; se poate spune, în general, că nu e recomandabil a neglija fie aspectul cultural al civilizației, fie (dacă civilizația e concepută mai îngust, ca progres tehnic și material) rolul pe care-l are procesul civilizator în întreaga cultură[10].

Sugestiv mi se pare și punctul de vedere a lui Raffaele Resta, care e preocupat de problema raportului dintre cultură și învățămînt; considerațiile sale au însă semnificații mai largi. Iată un citat grăitor: „În orice moment al vieții civile există un patrimoniu de tradiții și de norme cîștigate, de al cărui fond orice popor este impulsionat — sub imperiul urgenței și al actualității unei noi cerințe ale vieții — spre a realiza fapte mai noi și mai bune sub forma datoriilor, aspirațiilor și idealurilor"[11]. R. Resta numește această activitate — cultură, iar transmiterea și propagarea regulilor sale generațiilor noi „este ceea ce se cheamă învățămînt".

În raport cu orice stadiu sau moment istoric, cultura se prezintă ca un patrimoniu de tradiții și norme dobîndite, de valori cristalizate prin activitatea de muncă și cunoaștere a generațiilor trecute, ca și a celei prezente, iar folosirea acestui patrimoniu în activitatea practică pentru satisfacerea noilor cerințe ale vieții și îndeplinirea de fapte noi, alcătuiesc tocmai civilizația, din care face parte firește și învățămîntul. Putem accepta formula potrivit căreia cultura nu înseamnă numai supunerea naturii, ci și *recrearea* sa, dar aceasta nu are nimic comun cu „viziunea mitologică a unei ordine supranaturale", despre care vorbește, în spiritul filozofiei sale catolice, R. Resta. Dacă prin cultură înțelegem acea „suprastructură de obiceiuri, instituții, reguli, legi și relații", civilizația nu este altceva decît mișcarea și realizarea lor istorică, prin intermediul căreia omul a guvernat și guvernează ordinea naturii și își făurește propria sa ordine.

O valoare culturală, care contribuie la schimbarea formelor sociale de activitate și la înlăturarea acelor forme care au devenit dăunătoare, se convertește într-un fapt de civilizație.

În acest sens se exprimă și C. Rădulescu-Motru: „O societate își formează în contra mediului extern o armătură pe care o numim cultură, din deprinderile sale voluntare, adică din reacțiunile sale și numai indirect din orizontul său

[10] Vezi *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. three, the Macmillan Company, New York, 1957, p. 526.

[11] *La Teoria della cultura e l'insegnamento*, Publicazioni dell'instituto universitario di magister, Genova, 1951, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

intelectual... De aceea soliditatea culturii unui popor se recunoaşte cu preferinţă după felul de a voi şi de a lucra al acestuia, şi nu după bogăţia ideilor produse de gînditorii săi...

Cultura unei societăţi se măsoară... după sprijinul pe care ea îl dă omului în lupta sa cu un mediu cosmic. O societate însă, care lasă pradă mediului cosmic pe o parte din membrii săi, dovedeşte că ea n-are încă măcar baza pe care să se poată ridica o cultură unitară în înţelesul material al cuvîntului; această societate are o cultură artificială şi anume numai pentru o fracţiune a membrilor săi"[12].

În cele de mai sus termenul civilizaţie nu e pomenit. Concepţia afirmată nu e nici prea clară. Cu toate acestea, din pasajul citat se desprinde ideea că vigoarea, viabilitatea şi eficienţa unei culturi este în funcţie de gradul răspîndirii, al comunicării şi asimilării sale la scară socială, de aplicaţiile sale în comportarea oamenilor şi în acţiunile lor de transformare a mediului extern. Cu alte cuvinte, în funcţie de transformarea sa efectivă în operă de civilizaţie.

Plecăm deci de la ideea că orice valoare culturală trebuie să aibă anumite rosturi sociale şi umane, trebuie să contribuie la îmbogăţirea şi ridicarea vieţii materiale şi spirituale a oamenilor. Dar aceste rosturi, funcţionalitatea dinamică a culturii, nu se realizează de la sine, faptele de cultură nu se convertesc automat în fapte de civilizaţie. Este necesară prezenţa anumitor factori şi condiţii pentru a înlesni, favoriza şi grăbi mişcarea de la un plan la altul.

Pentru cele dintîi civilizaţii pe care le-a făurit o comunitate umană — civilizaţia sumeriană, babiloniană, indiană, egipteană etc. — au avut o mare însemnătate factorii naturali, mediul geografic. Dacă valorile culturale create de aceste popoare, sau pe alte meridiane ale globului de incaşi, azteci (inclusiv strămoşii acestora) nu s-au pierdut, dacă ele nu au intrat în hăul nefiinţei şi au reuşit să ne transmită peste secole şi milenii mesajul lor inedit, este pentru că anumite condiţii naturale şi sociale cunoscute le-au permis să făurească în temeiul acestor valori, o strălucită operă de civilizaţie.

După cum se ştie, Lucian Blaga explică specificul unei culturi „în lumina unor structuri spirituale specifice", folosind categoria de *matrice stilistică* (structura şi dominantele spirituale ale unei culturi date). Cînd se referă însă la mecanismul apariţiei şi răspîndirii primelor culturi şi civilizaţii el nu se opreşte la „matricea stilistică" ci dezvăluie acţiunea hotărîtoare a unor factori de ordin natural-geografic. În *Ştiinţă şi creaţie*, filozoful român scria: „Prin sistematice insistenţe, canalizări, presupunînd o remarcabilă artă inginerească o parte a deşertului sirian fusese făcută atît de fertilă între Eufrat şi Tigris încît memoria ancestrală leagă pînă astăzi de aceste ţinuturi amintirea unui rai pierdut. Fertilitatea a făcut cu putinţă o paralelă înflorisire a unei mari culturi care a influenţat enorm toate culturile din Asia anterioară şi direct sau indirect cultura greacă care apare vreo două-trei mii de ani mai tîrziu..."[13].

Un alt factor care acţionează în sensul realizării funcţiei civilizatoare a valorilor culturale, a instrumentării lor graduale este cel *tehnico-ştiinţific*.

[12] C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească* (ediţia definitivă), „Editura Casei Şcoalelor", Bucureşti, 1930, p. 377.
[13] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, Bucureşti, Edit. Fundaţiei, 1946, p. 13.

Dintotdeauna, menirea firească, fundamentală a culturii — aşa cum rezultă din înseşi determinările sale interne de ordin gnoseologic, axiologic şi ca proces de creaţie —, a constat în eliberarea societăţii de forţele stihinice, naturale şi sociale, în transformarea condiţiei umane de viaţă prin supunerea pozitivă a acestor forţe şi reorganizarea pe baze noi a vieţii sociale.

Anumite descoperiri ştiinţifice anticipative, cărora nimeni nu le poate nega însuşirea de valori culturale (doar condensează în ele o anumită cantitate şi calitate de experienţă şi cunoaştere omenească), nu devin totdeauna, imedat şi elemente de civilizaţie, între altele, deoarece nivelul tehnic al societăţii nu permite folosirea şi aplicarea lor. Este, de exemplu, cazul cu aproape întregul patrimoniu de gîndire ştiinţifică a unui Leonardo da Vinci, care „reprezintă, sub raportul multilateralităţii realizate calitativ, mai strălucit decît oricine, pe «omul universal» al Renaşterii, răsărit pe pămîntul italic în atîtea miraculoase exemplare"[14]. Pe cît este de cunoscută şi preţuită uriaşa sa personalitate artistică, pe atît de ignorată a rămas multă vreme gîndirea sa ştiinţifică; în fizică a descoperit cu mai bine de 100 de ani înaintea lui Galilei legile de mişcare a corpului pe un plan înclinat, a descris fenomenul interferenţei undelor, a descoperit propagarea ondulatorie a sunetului, a schiţat numeroase invenţii mecanice. Notele pe care le-a lăsat sînt pline de numeroase idei novatoare şi anticipative. Dar, cum observă L. Blaga, geniul ştiinţific al lui Leonardo a rămas din păcate fără nici o înrîurire asupra dezvoltării ştiinţelor exacte şi ca atare, adăugăm noi, nu s-a integrat şi nu a impulsionat civilizaţia epocii. „Între Leonardo şi toată seria de genii ştiinţifice ce au urmat, nu este nici o legătură şi nu s-a clădit nici o punte. Totul a trebuit să fie gîndit, descoperit şi formulat încă o dată. Că opera ştiinţifică a lui Leonardo care ar fi putut să grăbească dezvoltarea ştiinţelor cu un secol, cu două, sau cu mai mult, a rămas necunoscută, e un accident al istoriei"[15]. Un accident care se explică numai parţial prin aceea că ideile lui Leonardo da Vinci „erau chiar pentru autorul lor, aşa de uluitoare, încît el sta la gînduri dacă e bine sau nu să le comunice semenilor"[16].

Poate fi într-adevăr un accident al istoriei ca un întreg potenţial de gîndire ştiinţifică novatoare, revoluţionară să nu-şi exercite înrîurirea pozitivă asupra operei de civilizaţie, să fie descoperite şi cunoscute abia atunci cînd anticipările sale geniale devin realităţi spirituale şi materiale, fapte active de civilizaţie. Dar indiferent de asemenea accidente, o lege generală a progresului social mi se pare a fi aceea a convertirii treptate, în prezenţa unui întreg complex de împrejurări obiective şi de factori subiectivi, a valorilor de cultură în fapte de civilizaţie (valori instrumentale). Criteriile progresului cultural — vizînd patrimoniul de valori ale unei societăţi date, bogăţia cognitivă, artistică sau ştiinţifică a acestora, virtualităţile lor axiologice transformatoare — nu epuizează noţiunea de progres social, căci acesta cuprinde şi criteriile progresului civilizaţiei; iar aceste criterii se referă la gradul, măsura în care valorile culturale constituite se integrează în întreaga structură şi dinamică a praxis-ului social, în întreaga viaţă spirituală a societăţii, în reacţiile şi comportamentele indivizilor. Nu devin niciodată elemente de civilizaţie şi deci factori de progres social acele valori

[14] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 97.
[15] *Ibidem*, pp. 100—101.
[16] *Ibidem*, p. 101.

Scanned with OKEN Scanner

culturale care rămîn necunoscute şi nefolosite de societate. Gradul de universalitate a unor valori de cultură depinde tocmai de măsura în care ele devin valori instrumentale pe o scară socială tot mai largă. Dacă pentru valorile culturale universalitatea este o posibilitate sau mai curînd o sumă de potenţialităţi, pentru valorile instrumentale (elemente de civilizaţie) universalitatea este o realitate.

Cu mai bine de un secol în urmă, într-o entuziastă lucrare de tinereţe, Ernest Rénan denunţa spiritul empiric, strict utilitarist în care era privită ştiinţa de către unii gînditori ai vremii, îndeosebi englezi. Lipsită de o ţinută teoretică elevată, de orizont filozofic, ştiinţa este privită doar prin prisma rezultatelor practice şi a efectelor civilizatoare. Nu trebuie să se uite însă, avertizează Rénan, că ştiinţa, ca şi morala, îşi are valoarea şi în sine însăşi, independent de rezultatele imediat avantajoase. „Trebuie să ne obişnuim a căuta preţul ştiinţei în sine însăşi şi nu în utilizarea sa..."[17]. Formularea pare categorică în favoarea unei ştiinţe pure, ca o valoare absolută, în sine, fără nici o raportare la funcţia social-umană a ştiinţei, la finalitatea sa socială. În realitate, Rénan — care a rămas toată viaţa credincios unui ideal umanist al ştiinţei —, militează pentru demnitatea sa de activitate spirituală relativ autonomă fără a ignora funcţia civilizatoare şi înaltele rosturi umaniste pe care le are. El este conştient de faptul că societatea modernă îi datorează principalele sale ameliorări. „A organiza ştiinţific umanitatea, aceasta este ultimul cuvînt al ştiinţei moderne, aceasta este pretenţia sa îndrăzneaţă şi legitimă"[18]. Cu multă pătrundere Rénan scrie că „... un drum de fier face mai mult pentru progres decît o operă de geniu, care datorită unei împrejurări pur exterioare, poate fi privată de influenţa sa"[19]. Activitatea socială este totodată procesul de civilizare a omului ca individ, a societăţii ca o colectivitate organizată, de integrare a valorilor create într-un sistem a cărui caracteristică dominantă este impulsul mereu activ spre înnoire şi desăvîrşire.

Un nivel mai înalt de civilizaţie într-o societate dată presupune, desigur, o mare cantitate de bunuri culturale, produse în chipul cel mai raţional, cu ajutorul celor mai bune mijloace tehnice şi sociale, cu cea mai mică cheltuială de energie pentru societate şi pentru individ. Dar criteriul principal de apreciere valorică a unei culturi este cel calitativ: sarcinile care se pun în faţa societăţii respective, posibilitatea de a le rezolva, capacitatea de a cuprinde multilateral toate laturile vieţii sociale, *eficacitatea practică* a valorilor culturale. Ele pot influenţa întreaga viaţă socială a oamenilor: munca productivă, relaţiile dintre oameni pe plan naţional sau internaţional, înfrumuseţarea vieţii lor. Integrîndu-se în practica vieţii, valorile culturale influenţează însuşi modul în care oamenii, schimbînd mediul înconjurător, schimbă şi modul lor de gîndire. De pildă, marile descoperiri tehnico-ştiinţifice, care revoluţionează producţia, tehnica industrială, condiţiile de viaţă ale oamenilor, modifică totodată profilul lor spiritual, ideile şi reprezentările lor, psihologia lor.

[17] Ernest Rénan, *L'avenir de la science. Pensées de 1848*, Paris, Calman Lévy, 1925, p. 113.
[18] *Ibidem*, p. 37.
[19] *Ibidem*, p. 80.

Scanned with OKEN Scanner

Funcţia civilizatoare de esenţă culturală şi morală a ştiinţei este sesizată de toţi savanţii de seamă ai vremii noastre. R. Oppenheimer, pentru a cita un nume de prestigiu mondial, simbol dramatic al ideii de responsabilitate social-morală a savantului, a scris: „S-a susţinut că marile descoperiri ştiinţifice pătrunzînd în viaţa curentă afectează atitudinea indivizilor în ceea ce priveşte locul lor în viaţă, concepţiile lor, filozofia lor. Există desigur mult adevăr în aceasta ... dacă descoperirile ştiinţifice trebuie să aibă o influenţă legitimă asupra gîndirii şi culturii trebuie ca ele să fie inteligibile"[20].

Este de fapt funcţia întregii culturi moderne. După savantul american e discutabilă ideea că în societăţile tradiţionale, cele mai primitive, funcţia culturii ar fi fost exclusiv conservatoare: a menţine lucrurile în echilibru şi neschimbare, a degaja şi reţine semnificaţiile evenimentelor şi faptelor omeneşti. Oricum, pentru cultura de azi problema se pune cu totul altfel; funcţia sa principală este tocmai de a furniza instrumentele unei schimbări rapide. Multe lucruri converg spre a provoca aceste schimbări în viaţa umană, dar cea mai decisivă este desigur ştiinţa însăşi[21].

Pe măsură ce dezvoltarea ştiinţifică devine însă mai complexă şi mai inaccesibilă în raport cu experienţa curentă, se pierde aptitudinea oamenilor de a vorbi unii altora, de a creşte şi a îmbogăţi cultura comună. Tocmai aici vede Oppenheimer responsabilitatea comunităţii intelectuale în faţa istoriei şi a semenilor noştri.

Funcţionalitatea dinamică a ştiinţei, ca şi a culturii în genere, integrarea sa în practică socială, trebuie să vizeze nu doar viaţa materială a oamenilor, ci şi viaţa moral-spirituală, să stimuleze şi să nu frîneze comunicarea interumană şi realizarea armonioasă a personalităţii omeneşti.

În epoca noastră, cînd dezvoltarea ştiinţei devine condiţia hotărîtoare a progresului tehnic, e greu să ne mai închipuim produse care să rămînă în stadiul unor valori culturale nerealizate, neconvertite în fapte de civilizaţie. În raport cu ştiinţa, problema trebuie pusă, în primul rînd, sub aspectul ei pozitiv, căci dintre toate componentele culturii tocmai ştiinţa îndeplineşte cea mai eficientă funcţie civilizatoare a societăţii omeneşti. „Întreaga istorie a civilizaţiei umane, — spune tovarăşul Nicolae Ceauşescu — demonstrează importanţa cuceririlor gîndirii ştiinţifice pentru progresul vieţii sociale în toate epocile, pentru cunoaşterea şi transformarea de către om a naturii şi societăţii"[22].

Programul social-economic vast, multilateral, ce se realizează în patria noastră — dezvoltarea puternică a industriei şi energeticii, mecanizarea şi automatizarea proceselor de producţie într-o serie întreagă de ramuri industriale înzestrarea tehnică a agriculturii cu mijloace mecanizate, sporirea considerabilă a capacităţilor de transport şi telecomunicaţii, ocrotirea sănătăţii poporului, urbanizarea mereu crescîndă a populaţiei etc. —, este de neconceput fără o dezvoltare corespunzătoare a ştiinţei, presupune şi solicită acţiunea combinată şi tot mai intensă a ştiinţei ca formă organizată şi instituţionalizată de activitate

[20] R. Oppenheimer, *Science et culture*, în „Les Etudes Philosophiques", nr. 4/1964 p. 529.
[21] *Ibidem*, p. 519.
[22] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, Editura Politică, Bucureşti, 1968, vol. I, p. 220.

Scanned with OKEN Scanner

spirituală, ca un complex cumulativ de cunoştinţe, de reflecţii şi idei, ca metodologie a cunoaşterii din ce în ce mai adecvată a realităţii, ca instrument de transformare a realului şi forţă de producţie mijlocită sau nemijlocită, ca factor de îmbogăţire nu numai a condiţiilor noastre materiale de trai, dar şi a vieţii spirituale, a concepţiilor şi reprezentărilor noastre despre universul natural şi uman.

Dacă civilizaţia se constituie prin realizarea funcţiei sociale şi umanizatoare a culturii, rezultă că ea este prin excelenţă operă *colectivă*. Atitudinea creatoare a omului faţă de natură se manifestă şi se finalizează, în primul rînd, în cultură. Atitudinea creatoare a omului faţă de societate se manifestă şi se finalizează, în ultimă analiză, în civilizaţie. Prin cultură omul *cunoaşte* şi *valorizează* natura (în sens larg), o raportează la scopurile şi nevoile sale; prin civilizaţie omul *transformă* realitatea socială, este creator de societate. Cultura este prin definiţie *creaţie individuală*, efort personal; civilizaţia este prin definiţie, *creaţie colectivă*. Iar comunitatea umană care oferă cadrul cel mai adecvat operei de cultură şi civilizaţie este *poporul* şi *naţiunea*. Independenţa politică şi economică, posibilitatea de a dispune liber de sine şi de a-şi făuri viitorul conform nevoilor şi aspiraţiunilor sale, influenţează puternic atît creaţia culturală cît şi, mai ales, făurirea unei opere de civilizaţie care stau mărturie asupra potenţialului creator nu doar al unor indivizi ci a unor întregi popoare. Apreciem gradul de civilizaţie a unei societăţi, a unui popor sau a unei naţiuni nu numai după amploarea activităţii culturale întruchipate în cărţi literare, artistice, ştiinţifice, muzee de artă etc., ci ţinînd seama şi de măsura în care patrimoniul cultural artistic sau ştiinţific reprezintă în mod eficient un factor de transformare a condiţiilor externe de viaţă ale oamenilor, precum şi a resorturilor lor subiective de acţiune.

Opresiunea străină, jugul colonial, încălcarea independenţei şi suveranităţii naţionale, sînt tot atîtea cătuşe în calea valorificării resurselor naturale şi a realizării vocaţiilor culturale ale unor popoare sau naţiuni. Exemplul unor popoare africane care au creat o cultură multiseculară de incontestabilă originalitate, dar care nu şi-au putut făuri o civilizaţie pe măsura vremurilor noi şi a propriilor lor nevoi, este concludent.

Un factor cu acţiune permanentă, de frînare sau accelerare a progresului operei de civilizaţie, îl constituie sistemul relaţiilor sociale dintre oameni, precum şi formele şi metodele de organizare ale acestor relaţii. *„Partidul porneşte de la principiul verificat de viaţă că formele şi metodele de conducere şi organizare socială nu sînt imuabile, stabilite o dată pentru totdeauna, că ele trebuie continuu perfecţionate în pas cu schimbările ce se produc în viaţă, cu sarcinile pe care le impune procesul obiectiv al dezvoltării materiale şi spirituale a societăţii"*[23].

O trăsătură distinctă, definitorie, a civilizaţiei pe care o subliniază unii autori este aceea a structurii sociale sau principiul organizării sociale. E. Callot afirmă că civilizaţia este viaţa socială considerată nu în fragmentele sale ci în însăşi structura sa. Privită astfel, civilizaţia nu reprezintă nici obiectul unic al sociologiei, nici obiectul unei părţi a sociologiei, ci reprezintă mai ales obiectul unei sociologii speciale, ca şi a unei istorii speciale, care o privesc mai mult ca

[23] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, vol. 2, pp. 520—521.

Scanned with OKEN Scanner

formă a unității sociale decît în conținutul său. Dar această teză nu rezistă criticii deoarece civilizația nu este numai o forță organizatoare ci totodată *creatoare* și se formează în toate domeniile activității raționale a omului. Punctul de vedere a lui Callot nu trebuie să fie însă în întregime respinsă. Ea conține un element pozitiv, care poate fi reținut și valorificat.

Să observăm însă că în concepția materialist-istorică *structură socială* și *formă de organizare* nu sînt noțiuni identice. Structurile sociale constau din ansamblul relațiilor sociale dintre oameni, care se constituie în procesul activității sociale și, în primul rînd, al activității de producție. În societățile presocialiste, cu excepția comunei primitive, structura socială are caracter de clasă antagonic. Formele de organizare socială nu sînt decît întruchipări, concretizări instituționalizate ale acestor relații structurale (între clase sau grupuri sociale), modalități concrete în care oamenii își desfășoară activitatea lor socială. Distincția este necesară pentru a înțelege valoarea acestor factori în raport cu conținutul conceptului de civilizație. Relațiile de producție, ca structură socială fundamentală, precum și alte structuri sociale, reprezintă cadrul social indispensabil al oricărui tip de civilizație, dar nu fac parte ca atare din conținutul acesteia. În schimb, *principiul organizării sociale*, prin *finalitatea sa umană*, nu poate lipsi din definirea conceptului de civilizație.

În legătură cu aceasta trebuie relevat rolul politicii culturii ca instrument al civilizației, ca modalitate de transformare a valorilor culturale în bunuri de civilizație. U. Campagnolo îi acordă o mare prețuire ca mijloc de realizare a sintezei dintre politică și cultură, de culturalizare a politicului și de politizare a culturalului. „Politica culturii sprijină marile evenimente care se inspiră din ideile de libertate și justiție, de progres. Aceasta implică o raționalizare progresivă și rapidă a politicii, de un dinamism social mai bine pregătit a satisface exigențele de justiție care se nasc în spiritul omului"[24].

De la cultură la civilizație valorile parcurg oarecum o mișcare de la *ideal* la *real*, iar politica culturii are rostul să asigure, să stimuleze această mișcare. Gînditorul italian citat susține că politica culturală este deopotrivă *cultură* și valoare, creație și *politică;* ea constă din realizarea celor mai bune condiții ale creației și valorificării. Plecînd de la ideea că o politică a culturii bine călăuzită presupune realitatea socială și morală a culturii, el afirmă că scopul acestei politici este „... de a contribui la realizarea condițiilor necesare unei depline dezvoltări a activității creatoare a omului... Actul care creează cetatea cu legile, instituțiile, patrimoniul său natural și spiritual, este atît politic cît și cultural"[25].

U. Campagnolo ratașează concepția sa despre politică unei tradiții de gîndire politică ce urcă pînă la *Republica* lui Platon, unde politica se identifică cu înțelepciunea unei cetăți; politica lui Platon nu se distinge de morală. Ea este chiar politica moralei, raportul dintre acești termeni fiind analog cu cel dintre politică și cultură cu deosebirea esențială că morala politicii platonice era utopică în timp ce politica culturii este *realistă*, iar obiectul său nu-l constituie esențe eterne, imuabile ci o realitate socială dinamică și perfectibilă. Potrivit acestei concepții despre raportul politică-cultură oamenii politici nu se pot dezinteresa de cultură, iar oamenii de cultură nu pot rămîne departe de politică dacă vor să con-

[24] U. Campagnolo, *Essence de la culture*, pp. 8—9.
[25] *Ibidem*, pp. 6—7.

Scanned with OKEN Scanner

tribuie cu adevărat la procesul civilizației. Divorțul între politică și cultură este apreciat de Campagnolo ca un indice de slăbiciune morală.

După părerea mea, toate modurile de organizare socială pot fi privite din mai multe unghiuri de vedere:

— ca *forme de manifestare a unui anumit tip de relații sociale*, care în istoria presocialistă au fost în primul rînd relații de clasă antagoniste. Ele pot să aparțină bazei economice a societății sau suprastructurii sale și constituie obiectul de studiu al *științelor sociale particulare*, în determinările lor concrete, sau al *sociologiei generale*, considerate în aspectul lor cel mai general;

— ca *forme instituționale* prin intermediul cărora se realizează voința și interesele (economice, politice, morale, spirituale) ale unor clase sau grupuri sociale mai mari sau mai mici. Ideea de instituție socială este legată totdeauna de existența unei voințe colective active, apță și susceptibilă de realizare socială. Sub acest raport, respectivele forme de organizare socială constituie obiect al științei dreptului sau, mai exact, al sistemului de științe juridice;

— ca *întruchipări și realizări ale activității practice milenare și a cunoașterii omului*, a cunoștințelor elementare, empirice asupra relațiilor de rudenie, de vecinătate sau cunoștințelor evoluate despre relațiile sociale, a ideilor filozofice despre natura vieții sociale, a normelor morale de conduită sau a deprinderilor practice de activitate în grupul social respectiv. Omul își manifestă capacitatea sa de cunoaștere și forța de creație nu numai în raport cu mediul natural în prelucrarea obiectelor naturale și transformarea lor în obiecte umane (umanizarea naturii), dar și în raport cu mediul său propriu, social, pe care nu se mulțumește niciodată să-l considere pur și simplu ca un cadru imobil și intangibil al existenței sale, ci se străduiește să-l transforme, să-l perfecționeze. Din acest punct de vedere, societatea reprezintă un proces continuu de cunoaștere și activitate omenească creatoare, iar uriașa varietate de forme, prin intermediul cărora oamenii își organizează o asemenea activitate, ne indică traiectoria sinuoasă a acestui proces. Tocmai din acest punct de vedere, ca cristalizări de experiență socială, ca produse ale cunoașterii și creației colective, formele de organizare socială sînt elemente ale civilizației și constituie deci obiect de studiu pentru filozofia culturii și civilizației.

Dacă asupra culturii determinismul social obiectiv acționează prin intermediul unor verigi de ordin spiritual, cum ar fi ideologia ce-și imprimă pecetea asupra specificului și orientării faptelor de cultură, asupra civilizației, acest determinism acționează prin intermediul unor sisteme suprastructurale la scară socială și a unor categorii morale la scară individuală.

În ceea ce privește rolul relațiilor sociale și a formelor de organizare socială ca factori de stimulare a progresului civilizației, istoria ne arată că tocmai perioadele revoluționare sînt cele mai constructive, care propulsează și organizează energiile umane în direcția făuririi unor tipuri și forme noi, superioare, de civilizație.

Socialismul descătușează toate modalitățile posibile, rupe zăgazurile pentru desfășurarea nestingherită a activității creatoare a omului, pentru ca toate valorile de cultură umaniste și progresiste, din trecut și de azi, să-și realizeze menirea lor firească, civilizatoare, să se transforme în componente ale vieții noastre, atît în bunuri materiale (mașini, unelte, agregate, tehnici de tot felul) de civili-

Scanned with OKEN Scanner

zație, cît și în valori de conduită ale universului nostru spiritual, în modul de a fi, de a gîndi și simți.

Modul axiologic de a concepe civilizația, în general, cea socialistă, în particular, se impune tot mai mult. „Civilizația socialistă nu poate fi concepută fără un efort durabil, susținut de ierarhizare a valorilor în cadrul colectivității sociale și totodată, de respectare a integrității etice a omului"[26].

Este totuși destul de răspîndită tendința de a identifica civilizația cu totalitatea bunurilor materiale ale vieții oamenilor. Pe deplin de acord cu teza pe care o demonstrează G. Retegan într-un substanțial articol, *Modul socialist de viață*, nu se reduce la bunuri ale culturii materiale. Elementele sale caracteristice sînt date mai ales de produsele gîndirii și rațiunii noastre, de atitudinile și comportamentele din cadrul vieții sociale a populației. El greșește însă, după părerea mea, atunci cînd scrie: „Prin urmare, dacă există un mod socialist de viață și acest mod există fără îndoială, elementele caracteristice lui nu trebuie căutate numai și exclusiv în sfera civilizației (adică, în viziunea sa, în sfera bunurilor materiale). Ele se găsesc înainte de toate în sfera culturii"...[27]

Or, tocmai modul de viață ca totalitate a acțiunilor, manifestărilor și faptelor sale este terenul cel mai prielnic pe care putem distinge *cultura activă* a unui popor, adică civilizația sa. Dacă civilizația s-ar reduce la totalitatea bunurilor materiale, ea ar constitui o noțiune destul de precară, chiar inutilă, încît ar avea dreptate toți cei ce susțin că nici nu e nevoie de doi termeni (cultură și civilizație), că în modul de a-i folosi totul se reduce la o chestiune de sensibilitate a limbii. Distincția ar fi într-adevăr superficială și simplistă. De ce e nevoie de termenul civilizație pentru a exprima o realitate pe care o poate exprima foarte bine un termen, de asemenea discutabil, dar oricum lipsit de ambiguitate — *cultură materială*? Distincția este însă mai adîncă, ea nu ține de domeniul unei clasificări exterioare a fenomenelor culturii ci de funcționalitatea lor dinamică. Criteriul civilizației este un criteriu funcțional, iar distincția de mai sus va rămîne necesară atîta timp cît produsele cumulative ale spiritului uman nu vor deveni automat din însăși clipa creării lor elemente componente ale modului de trai, ale praxis-ului social, considerat în multitudinea aspectelor sale.

Și mai trebuie spus că a reduce civilizația la suma sau sistemul bunurilor și realizărilor de ordin material înseamnă a nu depăși radical acele concepții care atribuie civilizației ca operă umană universală, racilele și contradicțiile unei orînduiri, a nu distinge între elementele cu adevărat universale ale civilizației și cadrele capitaliste, istoricește trecătoare, ale acesteia.

Dar nici în socialism mișcarea culturii din panteonul valorilor în forumul cetății, integrarea lor în întregul praxis social, nu se petrece de la sine, spontan. Deficiențele semnalate de tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Expunere cu privire la îmbunătățirea organizării și îndrumării activității de cercetare științifică* sînt concludente și din punctul de vedere care ne interesează aici. Nimeni nu va contesta că descoperirile științifice, rezultatele valoroase la care ajunge un cercetător sau un grup de cercetători din domeniul științelor tehnice, fizice, chimice sau social-umanistice, sînt valori de cultură. Dar iarăși nimeni nu va putea să pretindă că ele au devenit și elemente de civilizație, deci *valori culturale active*,

[26] Mircea Pădureleanu, *Civilizația socialistă*, în „Contemporanul", nr. 19/1966.
[27] G. Retegan, *Modul socialist de viață*, în „Contemporanul, nr. 33/1966.

Scanned with OKEN Scanner

instrumentale ale societății noastre atîta timp cît nu părăsesc cercul îngust al celor care le-au creat. „Valoarea muncii unui cercetător se poate aprecia nu în raport cu numărul de comunicări sau de articole publicate, ci în raport cu rezultatele pe care le-a determinat în producție, cu măsura în care descoperirile sale sînt simțite de popor"[28]. Lucrul este cît se poate de evident pentru științele tehnice unde funcția civilizatoare a culturii se materializează în mașini și mecanisme noi, în procedee tehnologice superioare, dar afirmația se referă la toate domeniile culturii.

Ideea e valabilă și pentru ținuta intelectuală și morală a indivizilor, pentru comportarea lor. Element central în definirea culturii pentru mulți autori, comportamentul, este înainte de toate un indice al gradului de civilizație al unui individ, adică a nivelului său de *cultură activă.* Fiecare societate, fiecare clasă socială are și propriul său ideal de *om civilizat.* A. F. Sișkin citează opinia lui L. N. Tolstoi despre concepția tînărului aristocrat rus cu privire la omul „bine", *„comme il faut":* „Noțiunea mea de — «*comme il faut*» constă în primul rînd și mai ales în cunoașterea perfectă a limbii franceze și îndeosebi în pronunțarea corectă... A doua condiție a lui «*comme il faut*» sînt unghiile lungi și curate. A treia, priceperea de a saluta, dansa și conversa; a patra și extrem de importantă, era indiferența față de lumea înconjurătoare și expresia de permanentă plictiseală, eleganță, disprețuitoare"[29]. Mai departe, sînt indicați și alți indici generali, pur exteriori, după care se putea stabili categoria socială din care face parte un om: mobilierul camerei, monograma de la inel, trăsura, cismele cu tocuri, cu vîrf bont, îngust sau rotunjit, manșetele pantalonilor. Din asemenea elemente se alcătuiau „idealul de perfecțiune", condiția unui om de lume, fără de care nu poate exista nici fericire, nici glorie. „N-aș fi respectat nici un actor, spune în continuare Tolstoi, nici un om de știință, nici un binefăcător al speciei umane dacă el n-ar fi fost *comme il faut*"[30].

Nu sînt lipsite de însemnătate manifestările cotidiene de conduită, ținută vestimentară, modul de a te comporta pe stradă, în public, de a saluta etc. Un *cod al manierelor* nu este de prisos în educarea oamenilor mai ales a tinerelor generații. *Eticheta* nu este în socialism o noțiune învechită, aparținînd unor moravuri perimate, ci un sistem necesar de reguli ale comportării civilizate în societate, de bună-cuviință și respect pentru semenii noștri. „Ele privesc cele mai variate probleme ale vieții de toate zilele: ordinea în casă, servirea mesei, modul de a mînca, primirea musafirilor, salutul, priceperea de a te purta în societate la masă, într-o conversație, de a fi atent cu femeile, etc"[31]. Izvorîte din cerințe morale elementare de conviețuire a oamenilor, asemenea reguli devin obiceiuri și deprinderi care țin de o *cultură personală elementară,* opusă atitudinilor grosolane, lipsei de tact etc.

Asemenea manifestări omenești trebuie judecate însă în lumina unor criterii morale mai adînci. Civilizația trebuie să devină *componentă internă* a modului nostru de trai și comportare și nu doar un dresaj psihic. De aceea regulile de comportare civilizată nu sînt simple reguli convenționale pe care e

[28] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, vol. 2, p. 363.
[29] Citat de A. F. Sișkin, *Bazele eticii marxiste*, Editura Politică, Buc., 1963, p. 73.
[30] *Ibidem*, p. 73.
[31] *Ibidem*, p. 410.

Scanned with OKEN Scanner

suficient să le memorezi, ci ele exprimă (trebuie să exprime) un bogat conținut sufletesc. Politețea, de exemplu, ca una din cerințele elementare ale comportării civilizate, poate exprima respect pentru demnitatea omului, tratarea semenilor noștri ca pe niște ființe egale cu noi înșine; dar ea poate fi uneori o mască ipocrită a unei atitudini de dispreț și desconsiderare față de cei cu care venim în contact.

În acest sens făcea Eminescu o distincție între cultură și educație. „E multă diferență între educațiune și cultură. Așa de exemplu, educația străină implică spirit străin, cultura străină ba. Educația e cultura caracterelor, cultura e educația minții. Educația are a cultiva inima și moravurile, cultura are a educa mintea. În fine, un om bine educat, cu inimă, cu caracter și moravuri bune, poate să fie cu un cerc restrîns de cunoștințe, din contra, cultura, cunoștințele cele mai variate pot să fie cuprinse de un om fără caracter, imoral, fără inimă“[32].

Termenii sînt diferiți, dar problema e aceeași. Civilizația este totdeauna, la scară socială sau individuală, o manifestare externă, o faptă concretă, o prezență umană în ordinea valorilor sociale active, dar criteriile sale sînt culturale, fie că e vorba de o cultură științifică, artistică sau morală. Tocmai raportarea la conținutul lor valoric de cultură conferă faptelor de civilizație și o anumită estetică ceea ce presupune echilibru, armonie, pondere, concordanță între gînd și fapt, între sentiment și acțiune, între formă și conținut. „Dar ce este estetica comportării? se întreabă Makarenko. Este tocmai comportarea care a căpătat o anumită formă. Forma însăși constituie indiciul unei culturi mai înalte“[33].

Funcția civilizatoare a culturii se realizează la scară socială prin sistemul învățămîntului de toate gradele prin toate acele modalități instituționale care asigură pătrunderea valorilor culturale în toate interstițiile vieții social-umane, transformarea întregii societăți într-o societate cultă și civilizată. Căci într-o perspectivă marxistă și socialistă a lucrurilor, un individ cult și o societate cultă sînt cu necesitate un individ civilizat (o personalitate) și o societate civilizată.

Civilizația ca fază de decădere a unei culturi (O. Spengler), civilizația ca modalitate existențială inferioară culturii, în care stilul nu are o funcție constitutivă internă și care e posibilă și la nivelul lumii animale (Lucian Blaga), civilizația ca o totalitate strivitoare de fenomene și procese tehnico-materiale, ca un teren de inevitabilă frustrare și înstrăinare a personalității omului (René Guénon și filozofii neotomiști în general), sau civilizația ca realizare a potențelor creatoare și transformatoare a unei culturi — iată propoziții care nu dezvăluie doar, cum spuneam, o dispută terminologică, ci concepții radical opuse asupra esenței civilizației, asupra destinelor civilizației moderne cu implicații de mare însemnătate nu numai pentru înțelegera teoretică a acestor concepte ci și în ceea ce privește semnificația lor practică pentru o filozofie politică progresistă, în general, pentru politica culturii și științei, în particular. Căci dacă primele concepții enunțate generează pesimism, o atitudine fatalistă, lip-

[32] Citat după Mircea Ștefan, *Mihail Eminescu revizor școlar*, E.S.D.P., 1956, p. 251.
[33] A. S. Makarenko, *Opere*, vol. II, p. 219.

sită de încredere în forța înnoitoare a culturii, concepția pe care o propun oferă, cred, o înțelegere teoretică mai unitară și coerentă a acestor concepte, a raportului dintre ele și stimulează o atitudine spirituală, teoretică și practică, activă, optimistă, consecvent raționalistă și dialectică, orientată în sensul transformărilor înnoitoare a existenței și conștiinței umane, a structurilor și suprastructurilor vieții umane. Cu alte cuvinte, postularea unor opoziții ireconciliabile între cultură și civilizație, situarea acesteia din urmă pe o treaptă inferioară în scara înfăptuirilor umane, sau chiar reducerea sa la universul mijloacelor tehnico-materiale, are ca un corolar necesar automatizarea idealistă a culturii, ruperea sa de imperativele și nevoile sociale; dimpotrivă, înțelegerea civilizației ca fiind însăși *cultura în acțiune*, valorile culturale în funcționalitatea lor socială concretă, este cerută de însuși umanismul filozofiei marxiste care militează pentru o consecventă unitate dintre teorie și practică, pentru realizarea rosturilor umaniste ale valorilor culturale, ceea ce presupune convertirea lor — în anumite condiții naturale, sociale, spirituale —, în bunuri și fapte de civilizație.

În concluzie, civilizația este cultura *in actu*, integrată într-un sistem organizat de muncă, de trai și de gîndire. Vigoarea, trăinicia unei civilizații depind de măsura în care o societate dată dispunînd de un patrimoniu cultural, mai mult sau mai puțin bogat, își creează sisteme de organizare și instituții corespunzătoare, cu ajutorul cărora transformă valorile culturale în fapte de viață, adică în fapte de civilizație. Căci în ultimă analiză, civilizația nu este decît societatea care și-a asimilat și și-a integrat (și continuă să facă acest lucru cu o condiție *sine qua non* a propășirii sale), valorile culturale care-i sînt necesare sau, din alt unghi de vedere, cultura pătrunsă în toate celulele vieții sociale. Civilizația este dimensiunea culturală a societății sau unitatea dintre societate și cultură.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 17

UNIVERSALITATEA ISTORICĂ A CULTURII ŞI CIVILIZAŢIEI

„Frumuseţea universalităţii constă nu în abolirea particularităţii, ci dimpotrivă, tocmai din însumarea fericită a diferitelor particularităţi".

(ATHANASE JOJA)

UNIVERSALITATEA CULTURII CA PROCES ISTORIC

O mai amplă tratare a problemei enunţate ar presupune un atent şi aprofundat examen istoric deoarece universalizarea şi diversificarea culturii este un proces istoric a cărui analiză ne introduce în miezul însuşi al istoriei culturii. Prezentul volum fiind *o introducere* în probleme, nu-şi poate propune un asemenea obiectiv; mă voi limita şi aici (cu atît mai mult în acest capitol) la schiţarea unor probleme care vor fi desigur reluate şi analizate pe baza unui material istoric concret.

Universalitatea culturii ca proces istoric ne duce la înseşi zorile civilizaţiei umane, cînd istoria reală a faptelor omeneşti se îmbină cu miturile şi legendele. O hartă culturală a planetei din primele milenii de existenţă a lui *homo sapiens* ar cuprinde desigur o serie de zone culturale mai mult sau mai puţin autonome, ale căror destine istorice au fost condiţionate nu numai de forţa creatoare şi originalitatea intrinsecă a acestor culturi ci şi de gradul universalizării valorilor lor specifice, de măsura în care aceste valori s-au întrepătruns şi s-au influenţat reciproc cu altele similare din alte zone culturale. O zonă de culturi înrudite a constituit-o, de pildă, vastul teritoriu geografic care se întinde de la Munţii Caucaz şi Asia Mijlocie, pînă la Golful Persic, Arabia de Sud şi regiunea lacurilor africane, de la hotarele Iranului şi Indiei pînă la Gibraltar. Cercetările arheologice au scos la iveală inepuizabile comori de civilizaţie, la făurirea cărora diverse popoare şi comunităţi umane şi-au adus contribuţia, infirmînd anumite teze despre popoare istorice şi „neistorice", sau ideile greşite ale *panbabilonismului,* (conform cărora Babilonul antic ar fi fost unicul creator al tuturor monumentelor valoroase de cultură, unicul centru de iradiere a luminilor culturii), care neagă sau minimalizează aportul altor popoare şi centre culturale la crearea unei strălucite moşteniri culturale, premisă de bază a unor mari civilizaţii de mai tîrziu. Izolarea împiedică procesul de universalizare a unor valori culturale, uneori pierdute pentru totdeauna, alteori rămase secole întregi neştiute şi descoperite apoi cu uimire de arheologi şi etnografi.

Scanned with OKEN Scanner

Polemicile și controversele asupra esenței civilizației și culturii, a raporturilor dintre ele, îmbrățișează și această problemă a universalizării. Pentru unii autori, civilizația este relativă și trecătoare în timp ce cultura este universală. Jacques Charpentreau, de pildă, este de părere că în timp ce civilizația desemnează latura pieritoare și relativă a lucrărilor omenești, cultura e constituită din elemente de ordine, de permanență și continuitate în evoluția civilizațiilor, este un principiu unificator și semnificator. „Civilizațiile sînt fără îndoială muritoare, după vederile noastre moderne, dar vastul talaz al culturii care se transmite de la generație la generație pare a reintroduce o ordine, o justificare, în sfîrșit, care reprezintă un principiu unificator, satisfăcînd spiritul"[1].

Alți autori atribuie dimpotrivă universalitate civilizației, iar culturii specificitate și relativitate. E. Durkheim și M. Mauss într-o notă din 1913 din „L'Anné sociologique" scriau că în afară de fenomenele sociale ce se dezvoltă de obicei în interiorul unor state, națiuni, cetăți, triburi există altele care nu au cadre bine definite, care trec peste frontierele politice și se întind pe spații ce nu pot fi atît de lesne determinate. Ei le numesc *fenomene de civilizație...*" care nu sînt strict atașate la un organism social-determinat, ele se întind pe arii care depășesc un teritoriu național, se dezvoltă pe perioade de timp care depășesc istoria unei singure societăți, ele trăiesc o viață întrucîtva *supranațională*"[2].

M. Mauss reia ideea în 1930, observînd că extensiunea nu se aplică tuturor fenomenelor sociale; unele sînt inapte de a depăși anumite limite geografice sau naționale, pentru altele extensiunea corespunde însăși naturii lor. El dă însă exemple care ca atare nu sînt întru totul concludente; trăsăturile civilizației irocheze sînt comune tuturor triburilor irocheze, marile mișcări culturale, religioase, artistice și ideologice ale timpurilor moderne — Renașterea, Reforma, Romantismul, anumite forme ale literaturii, muzicii sau dansului — au depășit considerabil cadrele naționale. Pe baza unor asemenea fapte, etnologii din școala antropologiei culturale au stabilit „arii de civilizație", de difuziune și împrumut[3].

Procesul observat este desigur real. Există într-adevăr fenomene sociale și culturale aparținînd unui tip sau altul de civilizație, care cunosc o mișcare de extensiune, de difuzare pe o arie mai întinsă, depășind determinările particulare, legate de un anumit specific-local național etc. Dar asemenea depășiri nu se fac prin negarea metafizică a acestui specific ci prin ridicarea sa la nivelul universalității. De altfel autorii citați nu au explicat *cauzalitatea istorică* a unor asemenea mișcări, mecanismul lor intern, subiecții activi care le realizează. Să reținem însă, din cele spuse, o idee rodnică: fenomenele de civilizație sînt neapărat fenomene sociale sau culturale, de un grad mai mare sau mai mic de universalitate istorică.

Oricît de intime ar fi legăturile între o cultură și o organizare socială particulară — scrie C. Bouglé —, toată lumea știe azi că civilizațiile depășesc și de mult timp cadrele grupurilor particulare: în societățile primitive deja, *a fortiori*, în societățile complexe împrumuturile din exterior, fie că e vorba de tehnică sau rituri, de povestiri sau jocuri sînt regula mai curînd decît excepția. Adău-

[1] *Diversité des cultures*, în „La Table Ronde", nr. 184/1963, p. 31.
[2] *Note sur la notion de civilisation*, în „L'Anné sociologique", Tome XIII, 1963, Apud Paul Griéger, *Cours de Philosophie*, Liegel, Paris, 1961, p. 417.
[3] Vezi *Civilisation le mot et l'idée*, în „L'Anné sociologique", IV/1930, pp. 81—91.

Scanned with OKEN Scanner

găm: împrumuturi din trecut, mai ales acolo unde, prin miracolul cărții, trecutul devine prezent. „... Dominația mecanicului asupra organicului, dominația universalului asupra particularului, a permanentului asupra efemerului". — Tocmai aceasta este ceea ce se numește civilizație, adică «triumful principiilor raționale și generale ale lucrurilor asupra energiei civilizațiilor proprii ale ființei vii» (Cournot). Ea face din ce în ce mai mult să prevaleze ceea ce este universal în natura umană"[4].

Raymond Aron susține că atît cultura cît și civilizația sînt *formațiuni spirituale*, opunîndu-se în bloc materiei sociale, dar ele sînt totuși funciarmente diferite, alcătuiesc universuri spirituale distincte. Tipică pentru universul cultural ar fi religia, iar pentru cel al civilizației — știința. Știința este universal valabilă, se impune oricărui spirit ce acceptă să gîndească, face apel la rațiune nu la sentiment sau voință, este esențialmente transmisibilă. De aceea civilizația este *una* pe tot parcursul istoriei, umanitatea întreagă poate fi comparată cu un om care învață continuu. Această *unitate de civilizație* a istoriei umane nu poate fi anihilată prin cutare sau cutare catastrofă care ar face să fie momentan pierdute cunoștințe deja dobîndite.

În același spirit privește universalitatea civilizației J. Hanna, pentru care dezvoltarea omenirii este, în fapt, cealaltă denumire a civilizației. „Iată de ce ar fi o greșeală — atît din punct de vedere formal, cît și de fond —, să se pună problema dacă civilizația apuseană, răsăriteană sau orice altă civilizație merge pe calea decăderii sau pe linia ascendentă. Privită ca dezvoltare a omenirii pe linie ascendentă, civilizația nu poate să devieze, să decadă. Decad și dispar doar anumite grupe sociale, naționalități sau popoare care rămîn în urmă față de mișcarea progresivă a omenirii"[5].

Pentru a sublinia esența universală a civilizației, J. Hanna combate părerea acelora ce o reduc la modul de viață, dat fiind că acesta din urmă este diferențiat în funcție de diferite tradiții, obiceiuri, credințe. Modul de viață diferă în sclavagism, feudalism sau capitalism, pe cînd civilizația reprezintă, după el, umanitatea în dezvoltarea sa progresivă. Privind civilizația din acest punct de vedere general-uman, J. Hanna respinge ca neriguroase și asemenea expresii: „civilizația antică", „civilizația greacă", „civilizație feudală" etc. „Toate aceste civilizații nu sînt altceva decît moduri de viață ale căror baze se deosebesc între ele în funcție de deosebirea între sistemele sociale corespunzătoare... Între aceste moduri de viață care se deosebesc între ele și pe care le numim în mod greșit civilizații, nu există nici o unitate a valorilor, nici o unitate în ceea ce privește ... umanismul"[6].

Din acest punct de vedere, conchide filozoful libanez, devine lipsit de sens însuși modul în care e pusă problema destinului civilizației apusene (este ea o civilizație veșnică, nepieritoare sau e sortită unei morți inevitabile și apropiate), deoarece nu destinul civilizației însăși este în joc ci cel al orînduirii capitaliste.

Una dintre cele mai șocante, paradoxale teorii în problema ce interesează aici este *concepția morfologică a culturii lui Oswald Spengler* despre unicitatea

[4] C. Bouglé, *Les rapports de l'histoire d'après Cournot*, în *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris, Lib. Felix Alcan, 1925, p. 81.
[5] J. Hanna, *op. cit.*, pp. 77—78.
[6] *Ibidem*, pp. 78—79.

Scanned with OKEN Scanner

absolută, caracterul închis și nerepetabil al oricărei culturi (ceea ce face de neconceput orice idee de universalitate culturală). Culturii ca realitate spirituală a universului istoric, ca „fenomen primar al oricărei istorii trecute și viitoare"[7], îi sînt proprii determinările prin care se caracterizează fenomenele acestui univers cu o devenire ciclică, închisă, cu un destin inexorabil ce le este imanent.

Autonomizarea și atomizarea culturilor este la Spengler radicală și totală; nimeni nu a negat într-un chip atît de absolut și categoric ideea continuității spiritului uman în creațiile culturale. Fiecare cultură își are psihologia sa proprie, stilul său propriu de cunoaștere a oamenilor și de experiență a vieții, propria sa concepție morală și filozofică. Marile culturi sînt ermetic închise. Fiind realizarea unei potențialități sufletești profund deosebite de potențialitățile sufletești ale altor culturi, o cultură (cea antică, de pildă) rămîne absolut inaccesibilă străinilor, celor ce nu-i aparțin, închisă pe vecie în orizonturile sale.

Aici se impun însă unele observații privind contradicțiile interne frecvente pe care le implică poziția lui Spengler.

A cunoaște valorile unei alte culturi, diferită de aceea în care sîntem integrați și la care participăm nemijlocit (a le cunoaște, de exemplu, prin metoda propusă de Spengler a trăirii și experienței vieții) este un act spiritual care presupune o anumită continuitate și înrudire, transmiterea sau posibilitatea de transmitere și asimilare a unora din aceste valori, deci anumite linii de continuitate în timp sau răspîndire de la o arie geografică la alta. Cum ar putea fi înțeles un sistem de cultură (și încă într-un mod atît de profund, în sensul de a pătrunde în sufletul acelei culturi, cum spune Spengler, a o trăi în expresiunea sa totală) dacă el este de o unicitate absolută și închis, fără nici o legătură cu propria noastră spiritualitate, dacă faptele acestei culturi ne sînt total străine, și nu pot grăi nimic sufletului nostru, în orice caz nu ne pot comunica nimic rațional? Singura concluzie logică a premisei sale este aceea a unui agnosticism total. „Este cu totul imposibil a scruta cu propriile noastre forțe psihice în întregime aspectul universului istoric al culturilor străine, imagine a devenirii datorate sufletelor unei construcții în întregime diferite"[8]. Fiecare din marile culturi vorbește limba misterioasă a sentimentului cosmic care nu poate fi în întregime înțeles decît de sufletul aparținînd acestei culturi. Dacă noi putem citi puțin în sufletul antic, aceasta e posibil numai pentru că limbajul său formal este inversul limbajului nostru.

Dar asemenea concluzii agnostice subminează din temelii întreaga sa construcție speculativă care pretinde să afle o imagine amplă și aprofundată a marilor culturi în specificitatea și unicitatea lor originară și esențială. De aceea Spengler revine la un punct de vedere diametral opus, menit să fundamenteze valoarea metodei pe care o propune ca metodă de cunoaștere a istoriei universale. Cu alte cuvinte, Spengler pledează pentru individualizarea extremă și nerepetabilitatea proceselor cultural-istorice; dar, pe de altă parte, el susține necesitatea unei metode intuitive fizionomice, bazată nu atît pe gîndire logică ci mai ales pe inspirație poetică, care să fixeze tipicul, trăsăturile generale, pe temeiul analogiei nemijlocite dintre viața cultural-istorică și organismul bio-

[7] Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident. Esquies universelle*, Première partie, *Forme et réalité*, Paris, Gallimard, 1931, p. 177.
[8] *Ibidem*, p. 211.

Scanned with OKEN Scanner

logic, prin transpunerea necritică, directă a noţiunilor biologice în domeniul cunoaşterii sociale.

Vorbind despre diversele sensuri în care poate fi înţeleasă pluralitatea culturilor şi civilizaţiilor, Raymond Aron spunea: „Pluralitatea constituie o problemă în raport cu *unitatea spiritului uman* sau în raport cu unitatea societăţilor umane. Primul sens este cel al originalităţii diverselor societăţi"[9].

Forma extremă a ideii de pluralitate constă în negarea radicală a unităţii spiritului uman; există spirite specifice fiecărei culturi, fără comunicări între ele, incompatibile unele cu altele şi incapabile a se înţelege. Pe această poziţie, observă cu pătrundere Aron, Spengler poate explica totul în afară de sine însuşi. Căci în măsura în care are dreptate, el greşeşte. Dacă societăţile umane, culturale, nu se pot înţelege, nu poate fi concepută nici existenţa unui om care să le înţeleagă pe toate.

Originalitatea culturii este astfel interpretată încît exclude posibilitatea de schimburi reale şi de comunicaţie între culturi. Rezultă că din afară o cultură nu poate fi înţeleasă în profunzime. Opera sa arată că e posibil totuşi un fel de morfologie comparată a culturilor şi mai ales un om ca Spengler, dotat cu un tact genial, depăşind limitele condiţiei umane, care să înţeleagă sensul istoric şi originalitatea unor culturi, altminteri incapabile a se înţelege.

Această flagrantă contradicţie internă în care se află Spengler (cultura antică nu poate fi înţeleasă, nu e accesibilă decît celor care îi aparţin, dar el întreprinde totuşi o amplă analiză, formulînd nu o dată judecăţi de valoare dintre cele mai extravagante asupra acestei culturi) a fost relevată la noi, între alţii, de P. P. Negulescu şi Nicolae Bagdasar.

Este cu adevărat nouă concepţia lui Spengler (pe care el însuşi o califică drept o „cotitură copernicană" în interpretarea istoriei) — se întreabă filozoful sovietic E. S. Makarian. El răspunde negativ, arătînd că tendinţa spre localizarea şi individualizarea procesului istoric este caracteristică încă din secolul al XIX-lea pentru istoriografia naţionalistă (de exemplu, romanticii germani, slavofilii), devenind dominantă în filozofia burgheză a istoriei din secolul al XX-lea. Instructivă apare mai ales comparaţia cu N. Danilevschi, care expune în *Rusia şi Europa* (1871) o teorie a tipurilor cultural-istorice, pronunţîndu-se, ca şi Spengler, mai tîrziu, împotriva utilizării conceptului de umanitate, a periodizării istoriei în antică, medievală şi modernă; Danilevschi utiliza de asemenea metoda analizei morfologice comparative, identificînd sistemele istorice cultural-concrete cu organismele biologice şi susţinînd ideea ciclurilor culturale[10].

Categoria fundamentală prin care Blaga distinge esenţa culturii în genere şi *specificitatea* culturilor în particular este, cum am văzut, aceea a stilului, corelatele sale fiind orizont stilistic, matrice stilistică, spaţiu mioritic etc. În analiza unor atari probleme el pleacă de la o discuţie mai largă privind „sentimentul spaţiului" ca o componentă dominantă a stilului, de la diferenţierile ce se fac între arte şi culturi, între stiluri arhitectonice, de pildă, după tratarea diferită a spaţiului, după modul în care sînt organizate obiectele în spaţiu etc.

[9] În *L'Histoire et ses interpretations*, Entretiens autour de Arnold Toynbee sous la direction de Raymond Aron, Paris, Mouton et Co la Haye, 1961, p. 38.

[10] Vezi E. S. Makarian, *O konţepţii lokalnîh ţivilizaţii*, Izd. Acad. Nauk Armianskoi S.S.R.

Scanned with OKEN Scanner

El se referă îndeosebi la Spengler care aşeza în centrul generator al unei culturi un anume sentiment al spaţiului şi care se întreaba ce funcţie are sentimentul spaţiului, nu numai în artă, ci în procesul de plămădire a unei culturi; la Frobenius „întemeietorul nediscutat al morfologiei culturii", care „pune problema sentimentului spaţial ca factor generator de cultură", dezvoltînd pe această bază şi ţinînd seama mai ales de culturile de fază etnografică ale continentului african, o concepţie proprie despre fizionomia culturilor şi despre geneza lor.

Ceea ce diferenţiază o cultură de cealaltă sînt deci *simbolurile spaţiale.* „Frobenius şi Spengler, aşezînd deopotrivă în centrul generator al unei culturi un anume sentiment al spaţiului (acesta ar fi aşa-zicînd — sămînţa-culturii), sînt îndrumaţi spre păreri cu totul asemănătoare despre «simbolurile spaţiale» ale diverselor culturi. Ambii gînditori dezvoltă concepţia că un anume spaţiu structurat într-un anume chip poate fi privit drept simbol al unei anumite culturi"[11]. Simbolul spaţial este, în concepţia lui Spengler, felul de a se manifesta a unui suflet generator de cultură. În această perspectivă el examinează unele culturi fundamentale, diferenţiindu-le după anumite simboluri spaţiale. Teoria morfologică a culturii situează deci intuiţia (sau sentimentul) spaţiului ca factor dominant, exclusiv determinant şi de putere simbolică al unei culturi şi totodată ca un act creator, al sensibilităţii conştiente. Spaţiul şi timpul sînt cele două orizonturi concrete ale conştiinţei, înţeleasă ca o despicare polară între „subiect" şi „obiect"[12].

Care este însă poziţia lui Blaga în această problemă? El reproşează morfologiei culturii că, deşi pluteşte într-o negură metafizică, se prezintă aproape sub acelaşi aspect vulgar naturalist (aidoma teoriilor despre mediul fizic şi geografic al culturilor), decade de la nivelul înalt şi anevoie de cucerit al filozofiei culturii la cel al teoriei mediului. Nu se poate tăgădui, arată Blaga mai departe, o oarecare legătură între anumite aspecte ale culturii şi peisajului în care apar. Dar tocmai aici vede el principala insuficienţă a teoriei morfologice: în reducerea simbolurilor spaţiale (a orizonturilor stilistice după propria sa terminologie) la realitatea şi potenţialităţile reduse ale unui peisaj. Consecvent cu postulatele de bază ale filozofiei sale, Blaga încearcă să situeze sentimentul spaţial într-un alt sistem de referinţă; la baza unei culturi, a unui complex de creaţii spirituale, individuale ori colective, se află un anumit orizont sau o perspectivă pe care şi-o creează inconştientul uman, ca un prim cadru necesar al existenţei sale. Deci orizontul spaţial e raportat nu numai la sensibilitatea conştientă — orientată obiectiv spre peisaje dar nu structural solidară cu ele —, ci şi la inconştient care-şi durează o perspectivă sau un orizont şi se solidarizează cu el ca un cadru organic al său. „Filozoful român arată cum în cadrul aceleaşi viziuni spaţiale se pot naşte felurite stiluri de gîndire şi dobîndeşte astfel concluzia că «sentimentul spaţiului» încadrează cu o cultură dar nu şi o determină"[13].

Prin aceste corective înţelegerea noastră asupra specificităţii culturilor nu este împinsă prea departe, deşi Blaga crede că prin teoria sa despre orientul spaţial

[11] Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* Fundaţia pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1944, p. 51.
[12] *Ibidem,* p. 57.
[13] Vladimir Streinu, *Pagini de critică literară,* E.P.L., Bucureşti, 1968, vol. I, p. 249.

Scanned with OKEN Scanner

al inconştientului se poate explica de ce coexistă culturi cu sentimente spaţiale diferite în unul şi acelaşi peisaj, sau de ce în peisaje de conformaţii şi profiluri cu totul diferite se poate menţine o cultură de o unică şi permanentă viziune spaţială.

Din nou se impune precizarea că ideea unui orizont spaţial trebuie raportată nu atît la configuraţia reală, fizică şi geografică, a mediului cosmic de existenţă cît la sufletul uman, la lumea interioară. Este vorba de răsfrîngerea interioară în sufletul unei culturi a structurilor şi perspectivelor spaţiale.

Mai relevante şi pline de interes devin raţionamentele filozofului român atunci cînd încearcă să surprindă coordonatele definitorii ale spiritualităţii româneşti, analizînd asemenea fenomene ca doina, al cărei corelat spaţial este plaiul, dorul, (căruia Blaga i-a consacrat în *spaţiul mioritic* şi un paragraf special): „starea sufletească cea mai insistent căutată în poezia noastră populară, ... colorat mai ales de năzuinţa de a depăşi orizontul închis al văii sau al dealului“[14]; îmbinarea armonioasă între verticală şi orizontală în arhitectura caselor ţărăneşti. Toate aceste elemente se subsumează în fond unui alt concept fundamental prin care Blaga explică ceea ce consideră el a fi propriu şi original universului sufletesc şi cadrului de civilizaţie al poporului român — *spaţiul mioritic*. „Cultura populară românească ... posedă, aşadar, şi ea o viziune spaţială specifică, care ia forma determinantă a infinitului ondulat. Să numim acest cadru inconştient al vieţii noastre: «spaţiu mioritic». Omul spaţiului mioritic se simte parcă în permanentă, legănată înaintare, într-un infinit ondulat. Omul spaţiului mioritic îşi simte destinul ca un veşnic, monoton repetat suiş şi coborîş“[15]. Ipoteza unui atare orizont spaţial al inconştientului nu epuizează ansamblul de factori care determină stilul unei culturi sau al unei spiritualităţi individuale şi colective. Orizontului spaţial Blaga îi adaugă un orizont temporal: *timpul havuz*, — orizont deschis unor trăiri îndreptate prin excelenţă spre viitor; *timpul cascadă* — orizontul unor trăiri în care accentul cade pe proiectarea valorii în trecut; *timpul fluviu* — în care accentul cade pe prezentul permanent. În constelaţia factorilor stilistici se includ de asemenea accentul axiologic, de solidarizare pozitivă cu orizontul spaţial în cadrul culturii populare româneşti, sensul anabasic sau catabasic (de înaintare sau respectiv retragere din orizont) etc. Sensul unei culturi, structura intimă a unui stil atîrnă deci de o pluralitate de factori stilistici şi nu doar de anume viziune spaţială, cum susţin unii istorici ai artelor şi filozofi ai culturii.

Orizontul spaţial şi temporal al inconştientului, accentul axiologic, atitudinea anabasică, catabasică (sau neutră), năzuinţă formativă — factori de prim ordin ce stau la temelia unui stil de o considerabilă rezistenţă interioară —, alcătuiesc un complex denumit de Blaga prin termenul de *matrice stilistică* („substratul permanent pentru toate creaţiile de o viaţă întreagă a unui individ ... este ca un mănunchi de categorii care se imprimă, din inconştient tuturor creaţiilor umane şi chiar şi vieţii întrucît ea poate fi modelată prin spirit“)[16].

Determinantele stilistice ale culturii noastre trebuiesc privite nu atît în calitatea lor de cadre ale unei culturi consumate, cît în calitate de potenţe creatoare.

[14] L. Blaga, *op. cit.*, pp. 66—67.
[15] *Ibidem*, pp. 68, 116.
[16] *Ibidem*, pp. 146—147.

Scanned with OKEN Scanner

Matricea stilistică „reprezintă identitatea cu sine însuşi a românismului în cursul veacurilor; ea constituie performanţa şi puterea noastră, în aceeaşi măsură ca plasma germinativă; ea e porţiunea noastră de omenească veşnicie, în succesiunea necurmat împrospătată a generaţiilor..."[17]

Spiritul creator românesc sau matricea stilistică românească îşi găsesc o complexă şi strălucită expresie în Eminescu.

Blaga e preocupat de a găsi cheia de aur pentru a pătrunde în entitatea românească, ca substanţă spirituală a culturii populare româneşti. Această cheie o constituie spaţiul matrice, orizontul spaţial al inconştientului, este spaţiul mioritic, definit, cum am văzut, prin asemenea trăsături: înalt şi indefinit, ondulat, înzestrat cu accentele specifice ale unui anume sentiment al destinului. Acest spaţiu „se desprinde din linia interioară a doinei, din rezonanţele şi proiecţiunile ei în afară dar tot aşa din atmosfera şi duhul baladelor noastre"; el se desprinde înainte de toate din sentimentul destinului, care are un fel de supremaţie asupra sufletului individual, etnic sau supraetnic şi care fac parte integrantă din sufletul popular românesc. Lucian Blaga „este pînă azi singurul nostru poet, care din oglindirea în istorie a ideii de neam a extras chipul ideal şi linia statornică a identităţii noastre..."[18]

Solidaritatea organică a omului cu acest spaţiu nu este echivalentă solidarităţii cu un spaţiu cosmic oarecum abstract ci cu realitatea neamului, a naţiunii, iar aceasta e socotită la români ca un adevărat organism, ca o bază profund inconştientă, ca mediu spiritual a diferitelor tendinţe, cimentate între altele prin unitatea de limbă care nu e doar o problemă de filologie, nici de politică ci „o problemă foarte adîncă, de filozofie a culturii şi filozofie a stilurilor de viaţă"[19]. Este un climat de viaţă spirituală dominat de pecetea unui sentiment asupra posibilităţii coborîrii şi intervenţiei în temporalitate a transcendentului; omul însuşi se simte receptacol al unei transcendenţe coborîtoare. Blaga numeşte sofianică (după catedrala Sfînta Sofia) orice creaţie sau existenţă imaginară sau reală, care mărturiseşte despre un curent de transfigurare transcendentă pornită de sus în jos.

În volumul de eseuri *Zări şi etape*, pregătit de Blaga însuşi pentru tipar în anii de după război şi apărut sub îngrijirea fiicei sale Dorli Blaga, filozoful român critică tradiţionalismul retrograd, drapat în faldurile unei aşa-zise culturi etnografice populare. Este vorba de o anumită „erezie artistică": pentru unii pictori — aspiraţia spre o creaţie cît mai „românească", ce nu se sfieşte să îmbrace pe Maica Domnului în catrinţă şi să încingă pe Isus cu un brăcinar din care numai cele trei culori mai lipsesc pentru a fi complet naţional; sau poeţi pentru care fuga în Egipt s-a petrecut „pe Argeş în jos". „Acest zel etnografic duce de obicei la rezultate facile, compromiţînd definitiv «naţionalizarea» artei româneşti, dorită cu deopotrivă ardoare de toţi"[20].

Blaga subliniază că specificul naţional în cultură (în artă îndeosebi) nu constă în elemente facile, exterioare ci este o realitate spirituală mai adîncă de ordin intern. O operă de artă nu devine „naţională" prin faptul că adună în sine ca într-o căldare vrăjitorească un cît mai mare număr de elemente etnografice.

[17] L. Blaga, *op. cit.*, p. 167.
[18] Vladimir Streinu, *op. cit.*, vol. 2, p. 86.
[19] L. Blaga, *op. cit.*, p. 193.
[20] Idem, *Zări şi etape*, E.P.L., Buc., 1968, p. 322.

Scanned with OKEN Scanner

O operă de artă devine „națională", prin ritmul lăuntric, prin felul cum tîlcuiește o realitate, prin adînca afirmare sau tăgăduire a unor valori de viață... prin dragostea invincibilă față de un anumit fel de a fi și prin ocolirea altora[21].

Că specificul național în artă nu constă în hipertrofia unor elemente exterioare, neesențiale ale vieții poporului, o dovedește și faptul că o operă poate fi națională fără a cuprinde nici un singur element etnografic. Mai mult, o operă poate fi românească, scrie Blaga, chiar făurită din elemente etnografice străine. Béla Bartók a compus admirabile bucăți muzicale pe motive populare românești dar caracterul ultim, imponderabil, esențial al acestora e totuși maghiar. Cînd fondul etnic e asimilat în însăși ființa creatorului de artă, el are puterea unui destin. Naționalitatea unei sfere de cultură nu trebuie căutată și nici supraadăugată, ea vine de la sine, ca o componentă organică a oricărei creații autentice.

Într-un articol despre *Universalitatea poeziei lui Lucian Blaga,* Ovidiu Cotruș conchide: „Profund universal și modern prin problematică, el este profund național prin simbolistica sa, prin reprezentările sale despre univers și prin cadența interioară a versurilor sale. Ca și sculptura lui Brâncuși, poezia lui Blaga este tradiționalistă (?) nu prin tematică și culoare locală ci prin orientarea ei către permanențele spiritului românesc, către fondul său originar și incoruptibil"[22].

Nu se poate spune că Lucian Blaga a înțeles în ce constă dialectica naționalului și universalului în cultură. Dar problema nu a fost pe deplin clarificată nici pînă astăzi, în ciuda faptului că noi dispunem de o concepție teoretică și metodologică superioară în raport cu cea a lui Blaga. O cercetare mai atentă a operei sale nu confirmă însă nici chiar în această problemă atît de substanțial afectată de interpretări ideologice reacționare acuzația categorică de mistică naționalistă, de naționalism retrograd. Fără a fi științifică și raționalist istorică, poziția sa este totuși pătrunsă de un luminat și înălțător patriotism. „Examenul atent și stăruitor al culturii noastre populare, ne-a dus la concluzia reconfortantă despre existența unei matrici stilistice românești. Latențele ei, întrezărite, ne îndreptățesc la afirmațiunea că avem un înalt potențial cultural. Tot ce putem ști, fără temerea de a fi dezmințiți, este că sîntem purtători bogați ai unor excepționale posibilități. Tot ce putem crede, fără a săvîrși un atentat împotriva lucidității, este că ni s-a dat să luminăm cu floarea noastră de mîine un colț de pămînt. Tot ce putem spera, fără a ne lăsa manevrați de iluzii, este mîndria unor inițiative spirituale, istorice, care să sară, din cînd în cînd, ca o scînteie și asupra creștetelor altor popoare"[23].

O problemă privind procesul de universalizare a civilizației, dezbătută critic în ultimele decenii, este aceea despre așa-numita *aculturație*. „Prin acest cuvînt greoi dar foarte uzitat se desemnează un aspect foarte particular al contactului între civilizații pentru a cunoaște adaptarea globală a unei populații la o cultură care nu este a sa, originală. Acest fenomen se produce mai ales atunci cînd o colectivitate este supusă unei invazii ... sau cînd este transplantată dintr-o regiune în alta"[24].

[21] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 323.
[22] *„Luceafărul"* nr. 32. VIII. 1966.
[23] Lucian Blaga, *Trilogia culturii,* p. 336.
[24] Jean Cazeneuve, *L'éthnologie,* Librairie Laroussei 1967, p. 296.

Scanned with OKEN Scanner

Cazeneuve dă ca exemplu de aculturaţie transplantarea de negri ca sclavi din Africa în America. Aici ei au format comunităţi ce păstrează trăsături ale culturii lor trecute dar în acelaşi timp s-au adaptat la un mediu social foarte diferit de cel al strămoşilor lor. Sînt pline de interes din acest punct de vedere studiile lui R. Bastide asupra negrilor din Brazilia. El pune accentul pe contactul dintre oameni şi nu dintre civilizaţii căci oamenii sînt cei care vin de fapt în contact. Numai că oamenii, avînd statute sociale şi etnice diferite, vin în contact numai în calitatea lor de făuritori ai civilizaţiei. De aceea opoziţia sau chiar distincţia celor două aspecte (vin în contact oameni, sau civilizaţii) ni se pare cu totul nelegitimă.

La al XII-lea Congres internaţional de ştiinţe istorice (Viena, 29 august — 5 septembrie 1965), Alphonse Dupront spunea că noţiunea de aculturaţie a apărut şi s-a răspîndit în literatura antropologică americană în 1929 — anul ce anunţa marea criză economică mondială, — dar ea nu a fost acceptată în afara Americii. Englezii preferă expresia *culture contact* sau *culture change,* iar francezii folosesc *rencontre* sau *interpénétration des civilisations.* După acelaşi autor, termenul de aculturaţie este ambiguu, avînd şi un caracter evident „imperialist", acceptarea sa ar răsturna întreaga noastră problematică într-un domeniu atît de fragil cum este cel al istoriei culturii[25]. Avînd însă o circulaţie destul de largă, chiar autorii care îl resping din principiu consideră necesar să-l supună unui examen critic.

Aşadar, ce este aculturaţia şi în ce sens e folosit acest termen, într-adevăr cu totul impropriu şi derutant?

Unii autori adoptă definiţii sau caracterizări ce par a-i atribui sensuri pozitive. „Aculturaţia cuprinde fenomene ce rezultă din contactul direct şi continuu între grupele de indivizi de culturi diferite, cu schimbările subiective în tipurile culturale originale a unuia sau două grupe"[26]. Aculturaţia este privită ca un proces de transmisiune culturală, ca un contact sau întîlnire a unor culturi diferite: *cultural transmission in proces* (M. Herskovits), *aculturation is a processus, not a isolated event* (R. Thurnwald).

De altfel chiar în volumul citat cuprinzînd rapoarte ale Congresului istoricilor de la Viena, există o serie de studii aplicative despre unele civilizaţii particulare[27] puse oarecum sub egida aculturaţiei. Mi se pare însă că ideile şi informaţiile preţioase din aceste rapoarte, atît pentru istoricul cît şi pentru filozoful civilizaţiei, nu pot fi privite prin prisma aculturaţiei decît în măsura în care acest fenomen poate fi întîlnit şi în alte epoci istorice ca avînd un sens analog cu cel ce i se atribuie astăzi.

[25] Alphonse Dupront, *De l'Acculturation,* în *Rapports I. Grands thèmes,* Publié avec l'aide financière de l'UNESCO par l'intérmédiaire de C.I.P.S.H., Verlag Ferdinand Berger et Söhne, Horn, Wien, pp. 7—8.

[26] R. Linton, M. Herskovits, *Memorandum for the Study of Acculturation,* în „American Anthropologist" vol. XXXVIII/1936, p. 149, apud, Alphonse Dupront, *op. cit.,* p. 9.

[27] Henri von Effenterre, *„Acculturation" et histoire ancienne;* David B. Quinn, *Exploration and the expansion of Europe;* Emil Condurachi, *La Mer Noire — carrefour des civilisations dans l'antiquité;* Enver Ziya Karol, *L'Acculturation: Orient et Occident après l'apparion de l'Islam;* Claude Cahen, *Problèmes d'acculturation dans le domaine de l'Islam;* Georges Balandier, *Le royaume de Kongo et l'Acculturation ratée.*

Scanned with OKEN Scanner

Cei ce examinează critic acest concept scot în evidenţă conţinutul său real, sensurile în care e folosit. Esenţial este faptul că el desemnează relaţii între realităţi culturale foarte diferite şi inegale. Însăşi modalităţile de contact reflectă această stare de inegalitate. Astfel, după Cazeneuve, fenomenul de aculturaţie este un caz particular al „schimbului cultural" şi se referă (în cercetările etnologilor) în primul rînd la aşa-zisele populaţii primitive, care trebuie să realizeze marea aculturaţie prin confruntare cu civilizaţia modernă. Rezultatul este adesea pur şi simplu un proces de distrugere culturală şi chiar fizică. Dupront afirmă că, în fapt, este vorba de „întronarea culturilor occidentale în societăţile indigene, de interrelaţii între grupe umane aşa-zise civilizate şi ansambluri umane aşa-zise primitive" (dar care nu mai sînt propdiu-zis primitive), de „raporturi între societăţi istorice şi grupe umane fără istorie conştientă". Mai direct spus, e vorba de acele „întîlniri culturale pe care le implică şi generează acţiunea de cucerire şi «civilizare» a colonialiştilor, imensa majoritate a acestor relaţii fiind stabilită într-un climat de violenţă, de ruptură, de constrîngere"[28]. Este mai degrabă o înfruntare de culturi care se soldează cu învingători şi învinşi.

Dacă la toate acestea mai adăugăm aprecierea aceluiaşi Dupront că studiile asupra fenomenelor de aculturaţie între societăţi şi grupuri umane atît de profund contrastante sînt în mod primejdios „europocentriste" şi poartă o amprentă vădit neocolonialistă[29], vom avea o caracterizare cît se poate de concludentă a acestui fenomen. Căci termenul de aculturaţie este el însuşi, ca să spunem aşa, pe măsura fenomenelor pe care le reflectă; este vorba, cu alte cuvinte, de aspectul „cultural" al unei politici imperialiste anexioniste, de înrobire prin forţă a unor popoare cu toate consecinţele spirituale, ideologice, psihologice ce decurg de aici.

Aculturaţia nu poate realiza deci un adevărat proces de universalizare a civilizaţiei, chiar dacă, în ciuda metodelor folosite şi a scopurilor urmărite, se obţin şi unele efecte pozitive.

DOUĂ ÎNŢELESURI FUNDAMENTALE ALE CONCEPTULUI DE UNIVERSALITATE CULTURALĂ

Ideea de universalitate a culturii are două înţelesuri distincte, deşi strîns legate între ele.

Primul înţeles, fundamental, al acestui concept se referă la însăşi esenţa creaţiilor culturale, la însuşirile lor gnoseologice, axiologice şi sociologice. Operele de cultură sintetizează, cum am văzut, într-o manieră sau alta, un anumit *conţinut de cunoaştere,* o anumită *experienţă omenească,* un anumit *cadru de viaţă.* Umanul, în varietatea infinită a manifestărilor sale, este punctul central, axa de referinţă a întregului proces cultural şi constituie deci atributul cel mai general al operei de cultură. Dar umanul nu este o entitate abstractă, ci o sinteză de relaţii sociale şi însuşiri individuale, de relaţii obiective şi trăsături subiective, avînd anumite determinări concrete de clasă, etnice, naţionale, profesionale, de

[28] Alphonse Dupront, *op. cit.*, p. 12.
[29] *Ibidem*, pp. 10—13.

Scanned with OKEN Scanner

psihologie individuală etc. Tocmai acest conținut concret determină particularitățile și specificul operelor de cultură. Deci unitatea umanului cu modurile sale concrete de existență și organizare socială determină unitatea generalului și particularului în creația culturală, iar una din formele particularului pe care o avem în vedere în acest capitol, este ceea ce e denumit de obicei specific național. Acest specific național al culturii se constituie într-un îndelungat proces istoric de dezvoltare psihică și spirituală a popoarelor, desăvîrșindu-se *ca atare* o dată cu formarea și dezvoltarea națiunilor moderne. „Alianța dintre particular și universal în cultură și influențele multiple pe care socialul, politicul și umanul le au unul asupra altuia, jucînd fiecare pe rînd un rol cauzal dominant, sînt ilustrate de istoria tuturor națiunilor care au avut o civilizație strălucită și numeroase contacte cu exteriorul"[30].

Cadrul social în care apar și se dezvoltă valorile culturale este mai mobil, mai schimbător decît aceste valori. Dar universalitatea lor nu este de ordin transcendent, mai presus de legi sociale și canoane morale impuse relativității istorice.

J. P. Sartre distingea un temei al universalității valorilor în faptul că orice proiect uman este comprehensibil pentru orice om. Este o universalitate istorică, deoarece un anumit proiect nu-l definește pe om pentru totdeauna. Sartre sesizează dialectica acestui concept atunci cînd afirmă că există o universalitate a omului, dar ea nu este *dată*, ci perpetuu construită — prin opțiune față de sine și față de altul. „Fiecare om se realizează, realizînd un tip de umanitate, angajament totdeauna comprehensibil, în orice epocă și pentru oricine, și relativitatea ansamblului cultural care poate să rezulte dintr-o asemenea alegere"[31]. Este totuși o întemeiere subiectivă și oarecum fatalistă, deoarece totul se sprijină pe un concept central al existențialismului sartrian — *alegerea* —, ca act absolut obligatoriu, prin care fiecare om se angajează nu numai pe sine ci întreaga umanitate, el este responsabil nu numai de sine, ci de toți oamenii.

Philipe Garique[32] are dreptate cînd scrie că științele sociale nu s-ar putea dezvolta și aduce o contribuție valabilă la cunoașterea și prefacerea vieții umane dacă ar postula o atitudine „neutră" față de valori. Ele trebuie, dimpotrivă, să cerceteze problema priorității între valori, a clasificării lor după anumite norme, tocmai datorită substanței lor social-umane. Mai mult, cu cît o valoare este mai universală, cu atît mai mult ea este legată de problemele fundamentale ale vieții omului, cu atît ea rezistă mai mult schimbărilor sociale, dînd istoriei, peste toate zguduirile sale, măreție și permanență umană. A examina raportul dintre schimbările sociale și universalitatea valorilor într-o perioadă cînd omenirea intră cu adevărat în faza istoriei sale universale, înseamnă a contribui la înțelegerea unei realități mai profunde decît unitatea biologică și psihologică a omului; este vorba de ceea ce numește Garique *unitatea socială și culturală* a lumii moderne.

[30] R. Mc. Keon, în *L'Originalité des cultures. Son rôle dans la comprehension internationale*, UNESCO, Paris, 1954, p. 25.
[31] J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. Les Editions Nagal, 1946, pp. 70—71.
[32] *Les changements sociaux et les valeurs culturelles*, în „Revue de l'Institut de sociologie", nr. 1/1959, p. 48.

Scanned with OKEN Scanner

Dialectica universalismului culturii este văzută de Jacques Ruytinx[33] în termenii „paradoxurilor relativismului cultural" marcînd deosebirea dintre *absolut*, ca valorificare, şi *universal*, ca o categorie instrumentală a cercetării antropologice. După acest autor: a) cultura este universală în experienţa omului, totuşi fiecare din manifestările sale locale sau regionale este unică; b) cultura este statică şi totuşi ea este de asemenea dinamică, manifestînd schimbări continue.

Omul *este* o fiinţă culturală tocmai în calitatea sa de fiinţă raţională, gînditoare. Este firesc, prin urmare, să căutăm *unitatea de esenţă* a făpturilor comune, nu numai prin raportare la *obiectul supus metamorfozei culturale* dar şi, mai ales, prin raportare la *subiectul* creator de cultură. Rezultă că un principiu de bază al universalităţii culturale rezidă tocmai în *unitatea de structură* a spiritului uman. Legile fundamentale ale gîndirii sînt totodată legi ale actului de cultură, deşi, pentru explicarea esenţei şi mecanismului acestuia trebuie luate în considerare şi unele legi specifice.

Între factorii subiectivi ai culturii, *particularităţile psihologice* sînt cele ce diferenţiază, mai ales în ce priveşte adaptarea, integrarea şi receptarea sa, în timp ce *structura logică* a spiritului, *determinările* sale de ordin *intelectual* îi conferă mai multă obiectivitate şi o orientează spre idealul universalităţii. Mircea Eliade se întreba mai demult[34], cum se explică faptul că celebrul roman *Tristan* şi, în general, romanele din ciclul breton, nu au avut circulaţie la slavi şi români? Explicaţia, arată el, nu stă în rezistenţa faţă de romanele cavalereşti a celor ce n-au cunoscut organizarea feudală (ceea ce de altfel, trebuie să adăugăm, nu e cazul la popoarele citate), ci în aceea că asimilarea unor valori străine, se face totdeauna potrivit nivelului şi structurii spirituale a unui popor.

Să observăm însă că aceasta nu impietează asupra procesului de ansamblu care merge într-un dublu sens:

a) localizarea şi etnicizarea produselor folclorice;

b) universalizarea şi dezindividualizarea personajelor istorice, legendelor, miturilor. În acest caz, caracterele particulare se şterg, se estompează, devin virtuţi simbolice iar întîmplările îşi pierd culoarea şi rezonanţa specifică, devin categorii, stări impersonale. Într-un dialog plin de miez cu teme *Folclor şi specific naţional*, Ion Biberi subliniază că „o epocă de cultură este un fapt de interferenţă într-o viziune personală şi optică colectivă, aceasta din urmă, în substanţă, în particularităţile locale, alcătuind o notă distinctivă a unui stil naţional, după cum structura specific naţională apare la intersecţia dintre valorile particulare fiecărui popor, integrat totuşi culturii universale". Referindu-se la cultura de tip folcloric, Ovidiu Papadima scrie că este „o formă specifică de a se afirma a umanităţii în anumite condiţii sociale, în anumite împrejurări is-

[33] *La nature humaine selon la philosophie de l'anthropologie culturelle*, în „Les Etudes philosophiques", nr. 3/1961.

[34] *Cărţile populare în literatura românească*, Bucureşti, 1931. Este un comentariu pe marginea magistralei opere a lui N. Cartojan — *Cărţile populare din literatura românească* — carte ce continuă *Cuvente den bătrîni* (1878—1879) de B.P. Haşdeu şi *Literatura populară românească* (1883) de Dr. Gaster.

Scanned with OKEN Scanner

torice", implicînd universalitatea ca tip dar şi concretizarea în timp şi spaţiu. „Nici o cultură nu e mai universal umană decît cea folclorică"[35].

La alţi autori, *conceptul de universalitate culturală* este întemeiat contradictoriu, pe principii antagonice. Pentru Salvatore Comes, de exemplu, cele două principii pe care el încearcă să le îmbine într-o viziune unitară sînt *principiul umanist* al originii şi esenţei culturii şi *principiul religios*. Ideea fundamentală care revine în raţionamentele sale asupra universalităţii culturii este aceea a unei *umanităţi identice* şi *imuabile* în timp şi spaţiu[36]. S. Comes recurge la o formulă umanistă foarte largă şi încăpătoare pentru a explica convergenţa unor valori foarte divergente, contradictorii şi controversate în zămislirea spiritualităţii din care se făureşte cultura noastră comună.

Cultura este tocmai acel patrimoniu comun care inundă întregul spaţiu cucerit de om sau întreg finitul şi totodată acea scufundare şi ridicare în infinit. Ea este bun personal şi în acelaşi timp universal.

Ideea universalităţii culturii are o funcţie socială pozitivă, mai ales atunci cînd ea este folosită ca un argument împotriva barbariei distructive a fascismului şi războiului, împotriva discriminărilor rasiale şi a tot ceea ce împiedică acţiunea comună şi colaborarea oamenilor de pretutindeni care, în ciuda oricărei diversităţi de opinii şi credinţe, sînt animaţi de aceleaşi idealuri privind salvgardarea păcii şi progresul civilizaţiei.

La Tudor Vianu generalitatea valorilor constă în solidarizarea umană a apropierii, trăirii şi dezvoltării lor. Corelarea lor cu o singură conştiinţă umană duce la *negarea caracterului de valoare*[37].

Idei preţioase în problema resorturilor de solidaritate umană a universalizării culturii formulează şi istoricul român Vasile Pârvan. Conceptul său de *cultură socială* cuprinde o trăsătură definitorie pe planul colectivităţii, *ideea de solidaritate* pe care o apreciază ca cea mai rodnică în cultura contemporană, deoarece de la ea şi nu de la o construcţie raţionalistă a societăţii viitoare, pleacă faptele existente. Pârvan distinge între *aspectele pozitive* ale acestei idei — *solidaritatea socială, naţională istorică şi umană* (care explică integralitatea culturii omeneşti) — şi *aspectele negative;* de exemplu solidaritatea unei clase, a proletariatului, este un factor pozitiv în lupta împotriva oligarhiei tradiţionale iar eventuala îngustime de vederi a acestei solidarităţi este compensată prin binele pe care-l face, contribuind la eliberarea spirituală a marilor mase. Dimpotrivă, solidaritatea burgheză, ca şi cea aristocratică, are aşa de puţine drepturi de a-şi apăra privilegiile încît ea nu se manifestă decît ca îngustime de vederi. Sau *solidaritatea profesională,* folositoare şi culturală dacă e vorba de a apăra interesele profesiunii, devine *non-valoare socială,* dacă apără interese exclusiviste şi strîmt înţelese. Sentimentul solidarităţii nu este înnăscut, ci se formează prin educaţie. Un individ devine membru efectiv al unei naţiuni „pe măsura creşterii în su-

[35] Ovidiu Papadima şi Ion Biberi, *Folclor şi specific naţional,* în „Gazeta literară", nr. 21 din 26 mai 1966.

[36] Vezi Salvatore Comes, *Responsabilitá della cultura,* Seconda Edizione, Vallecchi Editore, Firenze, 1961.

[37] Vezi T. Vianu, *Introducere în teoria valorii,* p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

fletul său a conştiinţei de solidaritate istorică, geografică, culturală, economică, etnopsihologică, cu membrii aceleaşi naţiuni"[38].

În spiritul universalismului său cultural, Pârvan apreciază contribuţia naţională dar respinge şovinismul, rezultat al egoismului naţional, al supraprețuirii propriei activităţi spirituale, care întunecă sentimentul de solidaritate general omenească şi duce la persecuţii şi războaie. În acest caz cultura trebuie să apeleze la ideea internaţională, „care eliberează pe om, dîndu-i orizonturi largi, intelectuale, etice ori activiste, înnobilează solidaritatea desfăcînd-o de interesele ei prea strict practice, pune în circulaţie dintr-o dată şi egal toate valorile spirituale ale umanităţii"[39].

Al doilea înţeles al universalităţii se referă la circulaţia în timp şi spaţiu a valorilor culturale, la procesul de influenţare reciprocă şi interpătrundere a acestora pe parcursul unor arii geografice şi perioade istorice mai mari sau mai mici.

Primul înţeles al universalităţii se referă la o determinare internă a culturii de pretutindeni. În al doilea înţeles, universalitatea ne apare ca proces de realizare, ca mişcare istorică, ca realitate constituită sau în curs de constituire. Primul îl determină pe al doilea, este punctul de plecare necesar pentru orice proces de universalizare culturală, al doilea îl realizează pe primul, transformă potenţialităţile universaliste ale unor culturi distincte în realităţi pregnante ale unei lumi dinamice, animată de puternice aspiraţii către unitate.

Aspectul extensiv al universalităţii culturii constă deci în difuzarea valorilor pe arii mai largi sau mai restrînse. Stă în însăşi menirea firească a elementelor culturale să fie difuzate şi asimilate în toate regiunile globului şi în toate societăţile existente care le reclamă ca o necesitate. Procedeele tehnice, conceptele ştiinţifice sau teoremele demonstrate sînt transmisibile de la o cultură la alta; în ciuda interpretărilor diferite, a piedicilor temporare, toţi oamenii sînt solidari în lupta pentru ameliorarea existenţei şi pentru valorificarea la maximum a resurselor naturale[40].

Dar universalitatea culturii este un proces ce nu se realizează automat, ci presupune anumite condiţii adecvate, îndeosebi un cadru social-politic corespunzător. În timp ce unele popoare se remarcă îndeosebi prin forţa şi originalitatea culturii lor spirituale, altele îşi afirmă contribuţia hotărîtoare în creaţia unor forme de civilizaţie, a unor organisme social-politice, prin intermediul cărora se realizează instrumentarea, difuzarea şi fixarea socială a patrimoniului cultural moştenit. „Dacă grecii au creat logosul, raţiunea şi însăşi ştiinţa raţiunii şi demonstraţiei, cele mai cuprinzătoare sisteme filozofice, splendida artă şi literatură care vor încînta totdeauna omenirea, romanii au contribuit la crearea condiţiilor social-istorice ale universalizării lor"[41].

Fiecare efort constructiv în ordinea creaţiei culturale implică o lărgire a mijloacelor de comunicaţie şi cooperare, construirea unor instituţii comune. Cu cît este mai largă această comunitate, cu atît creşte nevoia unor raporturi active şi a sporirii contribuţiei la cunoaşterea comună.

[38] V. Pârvan, *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane*, în „Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială", nr. 1/1919, p. 16.
[39] *Ibidem*, pp. 17—18.
[40] Vezi şi Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, P.U.F., 1950, p. 66.
[41] Athanase Joja, *Logos şi ethos*, Editura Politică, Buc., 1967, pp. 277—278.

Scanned with OKEN Scanner

În ceea ce privește al doilea aspect, unii autori relevă că în afară de dezvoltarea internă a culturii, prin elaborarea de modele proprii de acțiune și comportare, prin fixarea cunoștințelor și experienței dobîndite în norme și obiceiuri, există și dezvoltarea culturii *prin difuzare și împrumut.* Chiar civilizația occidentală, afirmă Ruth Benedict, se bazează în mare măsură pe invenții împrumutate din toate meridianele globului, multe aparținînd unor oameni cu o cultură simplă care nu au cunoscut tradițiile occidentale. Astfel, alfabetul a fost inventat de popoare semite în partea de nord a Mării Roșii și adus de fenicieni în Grecia și Roma, extinzîndu-se apoi în India și în toată Europa. Hîrtia și praful de pușcă sînt invenții vechi ale chinezilor. Bolta autentică, cu secretul său, a fost marea invenție arhitecturală a Babilonului cu 30 secole înaintea erei noastre, dar vechea arhitectură greacă nu s-a bazat pe ea, iar marile monumente și temple din Peru și America Latină au fost construite fără a fi cunoscută această arhitectură. Invenția babilonică a pătruns însă în Etruria antică și Roma, devenind mult mai tîrziu fundamentală în catedralele gotice. Într-o formă transformată ea este folosită și în clădirile publice moderne.

Ceea ce trebuie subliniat e faptul că difuzarea trăsăturilor culturale de la un popor la altul nu este un proces mecanic exterior, ci îmbogățește modul de viață al oamenilor. Fiecare colectivitate umană datorează altora, și în primul rînd celor cu care se învecinează, anumite împrumuturi culturale dar fiecare împrumut este modificat, adaptat și adesea îmbunătățit după norme și cerințe proprii. A cerceta problema universalității culturii chiar și sub acest aspect al difuzării, înseamnă de aceea a urmări nu numai aria geografică de răspîndire a unor trăsături dar și sensurile noi pe care le dobîndesc acestea în modul de folosire, în procesul de adaptare și asimilare la care sînt supuse de diverse popoare.

Modul în care se dezvoltă diverse îndeletniciri de muncă este hotărîtor și în această privință. Un exemplu ce se citează adesea este cel al roții — pe care unele popoare la care predomina de timpuriu meșteșugul olăritul au folosit-o ca roată de olari, cu mult înainte de a o folosi ca roată de căruță, în timp ce la popoarele ce se ocupă în primul rînd cu agricultura, domesticirea și creșterea vitelor —, cea de a doua întrebuințare o precede cu mult în timo pe prima. Oricum, însă, roata a devenit treptat parte componentă a diverselor arte sau meșteșuguri răspîndite în toată lumea și pe bună dreptate ea este apreciată ca una din cele mai importante realizări în sfera materială a culturii. La Ruth Benedict găsim și un exemplu care se situează însă în afara culturii: sensurile diferite ale practicii canibalismului: — a mînca numai copii ca mijloc de asigurare a nașterii copiilor, sau numai inimile dușmanilor viteji pentru a mări vitejia celor care le mîncau; uneori reprezenta pur și simplu plăcerea de a mînca, iar uneori proba că un om poate să facă orice. Oricum ar fi însă, practica canibalismului este subumană și deci neculturală.

Această problemă a circulației multidirecționale a valorilor culturale și a constituirii pe această bază a culturii universale, reține în chip deosebit și atenția lui Pitirim Sorokin. Este de fapt tema principală, centrală a scrierilor sale consacrate transformărilor culturale.

Orice curent cultural se deplasează inevitabil în spațiul social în care ia naștere. Este un fenomen universal pe care antropologii îl explică prin legea potri-

Scanned with OKEN Scanner

vit căreia orice trăsătură antropologică tinde să se difuzeze în toate direcţiile plecînd de la centrul ei de origine spre regiunile învecinate. Lumea socio-culturală empirică se află într-o mişcare de flux continuu, respectînd anumite constante sau uniformităţi generale mai mult sau mai puţin universale; nu există însă constante absolute, căci acestea ar anula însăşi mişcarea. De exemplu, toate fenomenele culturale se nasc, cresc şi mor; diferenţierea progresivă şi integrarea crescîndă a culturii de la formele cele mai puţin integrate (ansambluri) la cele mai integrate (sisteme), sînt supuse unui ritm dialectic. Prezentate sub formă generală atare constante devin iluzorii, căci sistemele social-culturale se nasc, se dezvoltă şi dispar. Numai în anumite limite de spaţiu şi timp, anumite fenomene culturale cunosc o diferenţiere şi integrare crescîndă. „Este deci — subliniază Sorokin — extrem de important într-un studiu al constantelor, transformărilor social-culturale de a semnala limitele validităţii lor şi ca regulă generală de a evita formulele de întindere nelimitată"[42].

Poate singura constantă a cărei validitate este într-adevăr universală şi nelimitată o constituie însuşi faptul mişcării, al multiplicării, al deplasării şi al circulaţiei fenomenelor culturale în spaţiul fizic şi social de la un loc la altul, de la un grup la altul, de la o clasă la alta, într-un univers social-cultural diferenţiat şi stratificat.

Căile pe care se realizează difuziunea elementelor culturale, direct sau indirect, sînt însăşi căile de comunicaţie şi contact obişnuite ale oamenilor. Cele mai diverse elemente culturale — o limbă, o credinţă, un cult, o teorie, o normă, un obiect material, o marfă oarecare şi chiar o maladie epidemică — se răspîndesc prin intermediul aceloraşi căi de comunicaţie umană care s-a diversificat şi perfecţionat de-a lungul vremii: liniile de caravane ale deşerturilor, căile de comerţ, transporturile pe căile ferate şi aeriene, telefonul şi telegraful etc.

Faptul semnalat este real, dar interpretarea lui este lipsită de suplete dialectică, de înţelegere a specificităţii fenomenelor culturale şi a extraordinarei lor diferenţieri calitative. Însişi termenii folosiţi provoacă nedumerire. Căci circulaţia valorilor culturale care se petrece exclusiv într-un spaţiu social-cultural nu poate fi asimilată sau asemuită cu deplasarea unui obiect material în spaţiu fizic, de la un punct A spre un alt punct B şi invers. Dacă punem pe acelaşi plan automobilul, părul tăiat scurt şi fusta scurtă, roşul de buze şi teoria evoluţiei, o simfonie de Beethoven, protecţionismul şi teosofia, pe motiv că toate se deplasează din S.U.A. în China, de la Viena la Sidney şi Calcuta, de la Detroit la Moscova, de la oraş la sat, şi invers etc., vom înţelege puţin, extrem de puţin, din acel amplu şi polivalent proces de interferenţă, confluenţă, îmbogăţire reciprocă a acelor valori culturale menite să constituie, prin încărcătura lor general umană, patrimoniul cultural universal al umanităţii.

DIALECTICA UNIVERSALULUI ŞI NAŢIONALULUI ÎN CULTURĂ

Conceptul universalităţii culturale a fost tratat mai ales în raport cu literatura. Goethe este cel dintîi care a pus această problemă, atît în înţelesul de circulaţie mondială a bunurilor culturii, cît şi în acela de comprehensivitate

[42] P. Sorokin, *Comment la civilisation se transforme*, Librairie Marcel Rivière, 1964.

Scanned with OKEN Scanner

umană multilaterală. Ideea universalității nu găsește la Goethe doar o formulare explicită, ci și o încarnare concretă, în opera și personalitatea sa de tip renascentist. „Tendința lui cea mai evidentă este de a cuprinde omul în totalitatea lui... Este un *uomo universale*, în înțelesul pe care italienii Renașterii îl dădeau acestui cuvînt... De la Leonardo da Vinci nu mai apare în cultura lumii o personalitate atît de completă"[43].

Cultura în genere este mai veche decît cultura națională. Dar tot atît de adevărat este că ea s-a îmbogățit considerabil, a dobîndit coordonate și sensuri noi în perioada modernă a formării și dezvoltării rapide a unor *culturi naționale* pline de individualitate. Este un proces ce se împletește în multe țări cu apărarea și dezvoltarea limbii naționale, a tradițiilor culturale proprii, într-o crîncenă luptă pentru existență liberă și independentă împotriva opresorilor feudali interni și a cotropitorilor străini.

Zoe Dumitrescu-Bușulenga subliniază importanța ideii de egalitate (cu implicațiile sale practice sociale) în constituirea conceptului modern al universalității. Este remarcabilă în această privință contribuția secolului al XVIII-lea: secol generos, setos de cunoaștere, căruia îi aparțin primele proiecte de pace universală, de făurire a unor instrumente de comunicare universală a oamenilor, a unei limbi universale întemeiată pe rațiune, ideea egalității oamenilor pe orice treaptă a civilizației s-ar afla. Pe deplin de acord și cu ideea că „termenul de universalitate cumulează sensurile de general, cuprinzător în spațiu și timp și de judecată de valoare. De aceea, literatura universală nu este numai o sumă a literaturilor naționale, ci o sumă a valorilor umaniste și estetice universale, produse de literaturile naționale"[44].

Prof. N. I. Popa scrie că ideea de universalitate în cultură nu poate fi redusă la relațiile reciproce a literaturilor de limbă cu difuziune universală, conform prejudecății care împarte culturile în mari, deci universale, și mici, deci neuniversale. Universalitatea culturală e condiționată cauzal nu de limbă (care poate favoriza sau frîna difuziunea și cunoașterea unei culturi), ci de *reprezentativitatea sa națională*. „Teoria științifică a caracterului popular și național al literaturii dă un criteriu valabil pentru a judeca încă un element al universalității: popularitatea, difuziunea și influența exercitată asupra contemporaneității și a posterității"[45].

Naționalul și universalul nu sînt determinări polare opuse ale culturii ci momente interne, interpenetrante care se condiționează reciproc. Cultura națională este una din fațetele culturii universale. Dezvoltarea elementului național al unei culturi contribuie la universalitate. Operele de cultură nu numai reflectă caracterul național dar și contribuie la formarea acestuia. „O cultură devine națională cînd, în dezvoltarea ei organică, dobîndește anumite trăsături caracteristice, manifestă anumite fenomene specifice, afirmă cu continuitate și în mod frecvent anumite valori spirituale"[46].

[43] Tudor Vianu, *Goethe*, E.P.L., 1962, p. 42.
[44] În „Secolul 20", nr. 12/1963.
[45] *Conceptul de literatură universală*, în „Secolul 20", nr. 11/1963, p. 113.
[46] Petre Comarnescu, *Confluențe*, în „Lupta de clasă", nr. 2/1967. p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

Problema caracterului sau specificului național aparține deopotrivă *etnografiei* (geneza etnică a acestui specific), *psihologiei sociale* (structura și dinamica trăsăturilor sale componente), *filozofiei culturii și civilizației* (valoarea specificului național ca stimulent intern, ca forță originară a creației culturale, individuale sau colective). Otto Klineberg spune că în zilele noastre toate științele social-istorice — sociologia, antropologia, psihologia, științele politice, dreptul comparat etc. — au început să-și aducă contribuția la explicarea caracterelor naționale. Caracteristici naționale și nu caracter național deoarece după opinia sa ultima noțiune pretează la confuzii și echivoc. Mai mult decît atît: „ne putem întreba, scrie el, dacă avem dreptul de a vorbi în stadiul actual al cunoștințelor de caracter național sau chiar de caracteristici naționale"[47]. Astfel unele diferențieri între națiuni se pot datora, examinate mai atent, gradului de urbanizare, nivelului de dezvoltare economică, instrucțiunii etc. și nu caracteristicilor naționale specifice.

Problema caracterului național este oricum o problemă de cercetare științifică complexă și numai o sinteză a unor atari cercetări ne-ar putea oferi o imagine mai bogată a unei realități istorice atît de des menționată și invocată dar atît de puțin cunoscută.

În studiul *Profilul spiritual al poporului român,* acad. Athanase Joja arată că fizionomia morală *proprie* a unui popor reprezintă sinteza unor elemente adesea foarte felurite, de ordin material, social, juritic, etic, religios, estetic și filozofic; această fizionomie e mai puțin un dat, o moștenire, cît un proces istoric viu în continuă desfășurare, niciodată pe deplin încheiat. În ceea ce privește fizionomia moral-spirituală a poporului român,[48] convertită în timpurile moderne în specific național, autorul surprinde asemenea trăsături cum ar fi: spiritul de toleranță, o remarcabilă plasticitate și forță de absorbție care i-a permis să rămînă *deschis* contactelor externe, rămînînd totuși *el însuși,* sentimentul viu al naturii și melancolia doinei, realism, umor și vivacitate, sentimentul național adînc dar sobru, spirit de măsură și înțelegere concretă a situațiilor, raționalism și refuzul misticismului. Sînt idei interesante și rodnice pentru o înțelegere mai adîncă și multilaterală a acestui fenomen[49].

Să mai amintesc doar un singur pasaj, important mai ales din unghiul de vedere ce ne interesează aici: „Consider caracteristică pentru psihologia românului *apolinizarea* fondului dionisiac, disciplinarea și inflexiunea patosului violent la exigențele formei și măsurii. În fond, un efect al istoriei sale, al originilor sale, al experienței sale de viață, al vicisitudinilor traversate în geografia unitară și armonioasă a României, care ea însăși invită la măsură, cultura română e de tip apolinic"[50].

[47] Otto Klineberg, *Psyhologie sociale,* Tome second, P.U.F., 1959, p. 428.
[48] Vezi și Genoveva Pogarilovschi, *Ipostaze psihologice ale ethosului românesc,* în „Ateneu", nr. 1/1968.
[49] O analiză amplă, multilaterală, a ideii specificului național, pe baza unui bogat material istoric-literar, a întreprins Victor Crăciun în lucrarea *Literatura română pe meridianele lumii,* aflată sub tipar la Editura Meridiane.
[50] Athanase Joja, *op. cit.,* p. 285.

Scanned with OKEN Scanner

Specificul național în cultură se manifestă mai ales ca o îmbinare originală, ca o sinteză sui generis a unor trăsături spirituale, psihologice, etice, estetice, etnice[51].

Conceptul de universalitate culturală implică modalități specifice pentru cultura științifică, tehnică și artistică, dar problema e mai complexă și nu poate fi analizată aici în chip multilateral. Ar fi necesare studii de istorie comparată a culturilor și civilizațiilor pentru a surprinde, pe diverse meridiane ale globului și în diverse epoci istorice, circulația, confluența, interpătrunderea și procesul de integrare, de asimilare locală dar și de universalizare a valorilor culturale. Să ne mulțumim așadar cu unele observații desprinse din acele domenii în care problema este de mai multă vreme dezbătută, iar contribuțiile aduse pot fi sugestive și pentru ideea generală ce face subiectul acestor însemnări.

Astfel, consider că nici un filozof al culturii, care-și propune să descifreze ideea universalității culturale, nu va putea ignora cercetările unor reputați comparativiști de la noi și de aiurea. Aș dori să mă refer, de pildă, la prof. Al. Dima, care în una din ultimele sale cărți îmbină studii aplicative de literatură universală și comparată cu unele considerații teoretice ce se cuvin a fi menționate. Interesează aici îndeosebi opiniile formulate tocmai cu privire la cele două categorii fundamentale pe care le am în vedere: *universalitate* și *specific național*. Organicitatea raportului dintre aceste realități este din capul locului subliniată prin mențiunea că „una din condițiile universalității e tocmai particularitatea unei literaturi, ancorarea ei într-un anume spațiu și timp, în istoria specifică a unui popor"[52].

Alte condiții ale constituirii universalității sau ale integrării fenomenelor literare particulare în tezaurul valorilor universale sînt, după Al. Dima: *actualitatea* fenomenului literar, capacitatea de a exprima probleme majore ale timpului; *valoarea ideologică* (răsunetul unor fenomene particule este cu atît mai mare, cu cît poziția ideologică protagonistă pe care o exprimă e mai categorică); *valoarea de conținut*, calitatea artistică, deci vehicularea unui conținut înaintat. „Criteriul valorii ideologice și artistice e atît de însemnat încît el alcătuiește, de fapt, o condiție sine qua non a universalității. . ."[53]

Pe lîngă *condițiile de bază*, autorul analizează principalele *moduri ale universalității* — *paralelismul*, *influența* și *difuziunea*, iar în ceea ce privește specificul național, acesta e raportat mai întîi la o trinitate fundamentală constitutivă — *social*, *național* și *universal*. Determinarea națională și socială ține de *însăși esența* antropologică a literaturii, în sensul că în centrul său se află totdeauna omul, dar omul aparține unei națiuni, unui popor, unei categorii

[51] Horia Bratu: „În determinarea specificului național al unei literaturi nu trăsăturile luate aparte sînt inedite ci combinarea lor. Nu diferite note caracteristice sînt inedite ci sinteza lor originală". (*Coordonatele universale ale literaturii noastre*, în „Viața Românească", nr. 7/1965, pp. 129—130.) Într-un mod asemănător se pronunță Petre Comarnescu: „În cultură și artă originalitatea nu constă în lipsa de influențe ci, printre altele, și în felul în care ele au fost asimilate și depășite în sinteza unei culturi care se constituie pe diferite căi transformatoare căpătînd noi elemente ce se polarizează pe ceea ce se afirmă ca esențial și semnificativ în dezvoltarea vieții poporului" (*loc. cit.*, p. 61).

[52] Al. Dima, *Conceptul de literatură universală și comparată*, Editura Academiei, București, 1967, p. 16.

[53] *Ibidem*, p. 18.

Scanned with OKEN Scanner

sociale etc. Măsura apropierii de universalitate, a constituirii acesteia în literatura noastră, o reprezintă gradul de cunoaştere şi forţa axiologică pe care o au sintezele artistice originale, ale virtualităţilor naţionale, ale unor trăsături proprii specificului naţional. Al. Dima conchide astfel în legătură cu notele cele mai caracteristice ale acestui specific: „... dîrza conştiinţă a originalităţii noastre culturale şi literare, paralel cu setea de cunoaştere a valorilor universale, caracterul militant al literaturii naţionale, caracterul ei adînc şi larg popular, sentimentul vast al naturii terestre şi cosmice, în sfîrşit, acestora trebuie să li se adauge şi altele, dar nu poate fi vorba aici de o enumerare epuizatoare şi limitativă"[54].

O contribuţie remarcabilă aduc în problema specificului naţional al literaturii noastre (ceea ce este sugestiv şi pentru cultură în general) participanţii la masa rotundă a „Gazetei literare" consacrată tocmai acestei teme. În timp ce unii autori şi-au propus să schiţeze jaloanele istorice ale problemei[55], alţii s-au străduit să surprindă notele caracteristice, definitorii ale acestui concept: reliefarea însemnătăţii şi necesităţii dar şi insuficienţei elementelor folclorice în constituirea specificului naţional, rolului vieţii citadine, în toată plenitudinea sa la desăvîrşirea acestui proces[56]; conştiinţa obîrşiilor etnice, a cadrului geografic, iar, mai recent, a revoluţiei în cultură pe care o determină socialismul[57], existenţa unei viziuni proprii a lumii şi a vieţii, „un Weltanschaung specific care colorează «românește» totalitatea temelor literare tratate" şi unitatea de stil a culturii româneşti[58], romanitatea limbii noastre şi legătura organică dintre om şi natură[59]; istoricitatea şi complexitatea specificului naţional ale cărui caracteristici nu reprezintă un *dat al existenţei istorice a poporului* — ci un *produs al evoluţiei sale istorice,* în sensul că „profilul spiritual propriu unui popor se *formează* în timp şi se schimbă de-a lungul veacurilor, cunoscînd o evoluţie

[54] Al. Dima, *op. cit.,* p. 205.

[55] Eugen Simion, *Perspectivă istorică,* în „Gazeta literară", nr. 14 din 7. V. 1966.

[56] Ovidiu Papadima, *A fi tu însuţi,* în „Gazeta literară", nr. 16 din 21. V. 1966. Iată concluzia acestei intervenţii plină de miez: „A fi specific naţional, în ultima instanţă, oricît ar părea de paradoxală afirmaţia, înseamnă a fi un om de o vastă şi profundă cultură, începînd de la cea folclorică pînă la cea contemporană, de pe meridianul tău ca şi de pe marile meridiane ale lumii".

[57] I. D. Bălan, *Un viu sentiment al tradiţiei,* în „Gazeta literară", nr. 16 din 21. IV. 1966.

[58] Adrian Marino, *Subiectul sau unghiul de percepţie?* în „Gazeta literară", nr. 14 din 7. IV. 1966; Al. Piru, *Stil individuale şi stil naţional,* în „Gazeta literară", nr. 14 din 7. IV. 1966. „Există, afirmă Piru în intervenţia sa, o tipologie a structurilor culturale şi se poate spune că stilurile individuale au în orice moment al istoriei ceva comun între ele, îndreptăţind noţiunea de stil naţional. Stilul individual e diferenţa specifică în literatura unui popor, stilul naţional este genul proxim în literatura universală. Stilul individual e interesant numai în cadrul unei naţii, pe cînd stilul naţional se integrează universalităţii".

[59] Gh. Stroia, *Elemente definitorii,* în „Gazeta literară", nr. 15 din 14. IV. 1966. „De la întîlnirea cu natura — spune Gh. Stroia — a împrumutat şi desăvîrşit poporul român echilibrul sufletesc, măsura şi bunul simţ în toate, starea de optimism în vesnica căutare a adevărului, cutezanţa în a respinge răul şi deplina sa încredere în triumful dreptăţii.

Rolul limbii este pus în evidenţă de Gh. Stroia şi într-un alt articol: „Creaţie a poporului, oglindă a vieţii şi sensibilităţii sale, imens receptacol de cristalizare şi transmitere a spiritualităţii originale, limba îndeplineşte un rol de prim ordin în menţinerea şi perpetuarea individualităţii poporului, cu puternice înrîuriri asupra consolidării specificului său naţional, asupra dezvoltării culturii sale" *(Specificul naţional al artei şi literaturii,* în „Lupta de clasă", nr. 6/1967, p. 83).

Scanned with OKEN Scanner

îndeobşte contradictorie"[60], sau în sensul că ethosul românesc trebuie confruntat cu problematica vie a literaturii contemporane, deoarece „ignorarea frămîntărilor spirituale din cultura mondială poate dăuna afirmării specificului naţional"[61], combaterea tezelor tradiţionalist-reacţionare ce asimilează necritic specificul naţional cu viaţa ţărănească arhaică, cu starea de înapoiere, primitivism şi incultură în care era ţinută majoritatea ţărănimii în trecut, şi reliefarea confluenţelor dintre etic, etnic şi estetic în formarea specificului naţional[62].

În *introducerea* unei lucrări editate sub auspiciile U.N.E.S.C.O. asupra condiţiilor actuale ale culturilor proprii diverselor popoare ale lumii şi a raporturilor dintre ele, se subliniază că această problemă nu are doar o importanţă ştiinţifică ci una de ordin practic, privind conţinutul şi orientarea acţiunilor întreprinse de U.N.E.S.C.O. şi alte instituţii internaţionale. „Fie că e vorba de extinderea învăţămîntului, de ridicarea generală a nivelului de educaţie, de ameliorarea condiţiilor de existenţă, de asistenţa tehnică în vederea dezvoltării economice a naţiunilor mai puţin favorizate sau de aplicarea principiilor enunţate de *Declaraţia universală a drepturilor omului,* orice acţiune internaţională riscă a fi sterilă şi chiar nefastă dacă ea nu ţine cont în cea mai mare măsură de diversitatea şi originalitatea culturilor şi a raporturilor ce s-au stabilit în cursul istoriei între popoare de culturi diferite. Ignoranţa sau necunoaşterea valorilor intelectuale morale sau spirituale proprii fiecărei culturi nu ar compromite numai eficacitatea cooperării internaţionale, ele ar expune acţiunile sale cele mai lăudabile celor mai grave greşeli. . ."[63]

Succesul unei acţiuni culturale, individuale sau sociale, depinde de măsura în care anumite valori sînt recunoscute şi traduse în principii de acţiune. Un creator de cultură nu devine universal încetînd de a fi naţional ci, dimpotrivă, pătrunzînd mai adînc în miezul spiritualităţii naţionale pe care o exprimă. Cu cît un autor este mai mare şi exprimă mai reuşit, cu mai multă forţă, particularităţi istorice şi caracteristici psihologice ale poporului, căruia îi aparţine, cu atît el întruchipează mai strălucit în operele sale trăsături general-umane. Barbu Ştefănescu Delavrancea nota că „artiştii mari sînt sinteza însuşirilor şi înclinărilor unui popor, aşa că ei sînt fatal legaţi de viaţa intrinsecă, de geniul artistic şi literar al naţiunii din care fac parte"[64].

C. Konczewski subliniază ideea interacţiunii culturale a naţiunilor şi complimentaritatea lor mai ales în condiţiile coexistenţei paşnice a popoarelor. El scrie că „progresul cultural al unui popor este cauza cea mai legitimă a mîn-

[60] Aurel Martin, *Caracter istoric şi procesual,* în „Gazeta literară", nr. 15 din 14. IV. 1966.

[61] Ov. S. Crohmălniceanu, *Particularism şi universalism,* în „Gazeta literară", nr. 15 din 14. IV. 1966.

[62] Vladimir Streinu, *Esthesis carpato-dunărean,* în „Gazeta literară" nr. 15 din 14. IV. 1966. Vezi de acelaşi autor şi *Naţional şi universal,* în „Luceafărul", nr. 22 din 28 mai 1966.

[63] *L'originalité des cultures. Son rôle dans la comprehension internationale,* Paris, 1954, pp. 8—9.

[64] În revista „Florile Dunării", Brăila, nr. 1, II. 1927.

Scanned with OKEN Scanner

driei sale și a influenței sale asupra altora. El îmbogățește cultura mondială, rezolvă multiple dificultăți în interiorul societății, îi asigură un echilibru fericit[65].

Dialectica național-universal în cultură cuprinde două aspecte indisolubil legate; pe de o parte, nu se poate ajunge la o adevărată universalitate decît trecînd prin asimilarea organică, în plăsmuirile culturale, a unei spiritualități naționale, pe de altă parte, specificul național al unei culturi nu poate fi ridicat pe culmile universalității decît depășind limitele naționale, privite în sens regionalist, prin asimilarea și folosirea creatoare a celor mai de seamă valori din cultura mondială.

Gradul de osmoză a celor două momente în operele de cultură diferă în funcție de maturitatea economică și spirituală a poporului sau națiunii respective, de gradul de cunoaștere reciprocă a națiunilor, de sistemul social-politic stimulator sau frînator al ridicării valorilor culturii naționale pe culmile universalității. Universalitatea, deci ridicarea naționalului pe culmile universalului, fertilizarea elementelor inedite ale specificului național prin tot ce a creat mai bun cultura mondială ca gîndire, sensibilitate, normativitate, valoare — sînt indici de maturizare a unei culturi. Marile personalități culturale își fertilizează puterile de creație printr-o dublă „îmbăiere culturală", printr-o permanentă confruntare și osmoză a valorilor naționale cu cele mondiale. „Arta este în cel mai înalt grad, produs național; nici un artist nu se poate ivi nicăieri dacă nu e adus la lumina zilei de marile energii acumulate de-a lungul vremii în sufletul unei întregi colectivități umane. Mai mult decît oricine, artistul — conștiința, talentul, geniul — este fiul unei națiuni iar legăturile lui cu națiunea căreia îi aparține, sînt tot atît de puternice și de vitale, nu pot să nu fie tot atît de puternice și de vitale, ca și rădăcina stejarului care cu toate că leagănă în coroana lui constelațiile cerului își hrănește uriașa ființă din adîncul scoarței terestre"[66].

Deci, ceea ce conferă individualitatea distinctă unui creator de cultură este modul în care reprezintă universul spiritual al țării sale.

O uriașă forță de generalizare artistică și universalitate umană întruchipează, de pildă, creația poetică a lui Mihai Eminescu. Deși au apărut unele traduceri modeste și parțiale înainte de 1944, intrarea triumfală în panteonul marii culturi mondiale i-a fost asigurată în condițiile dezvoltării culturale socialiste care pune la temelia noilor construcții culturale, promovarea și valorificarea celor mai de seamă realizări din cultura înaintașilor. După cum mărturisesc cunoscuții poeți Maria Tereza, Leon și Rafael Alberti, traducători în limba spaniolă din poeziile sale, „opera lui Eminescu este armonioasă și, în același timp, viguroasă, epică și sentimentală, combativă și suavă ca sufletul marilor eroi ai lumii care au iubit pînă la paroxism lumea și au cîntat pădurea, femeia, luna și lacul. Versul lui se înalță ca tulpinile suave din rădăcinile poporului, din inima poporului său, avînd limbajul și ecoul poeziei romantice, împletit cu accentul unui poet de geniu; care fiind al poporului său, este în același timp al întregii lumi"[67].

[65] C. Konczewski, *Les conditions de la créativité des peuples*, în „Revue de Metaphisique et de Morale", nr. 2/1967, p. 206.
[66] Geo Bogza, în „Contemporanul" nr. 23. VI. 1965.
[67] În „Secolul 20", nr. 12/1962, p. 148.

Scanned with OKEN Scanner

O istorie a culturii și civilizației românești din veacul trecut, veac atît de promițător dar și atît de dezamăgitor în ce privește destinul aspirațiilor generației pașoptiste, ar trebui să pună în centrul său, ca un principiu axial, ideea națională. Cugetarea și activitatea politică progresistă, creația literar-artistică și științifică înaintată sînt înnobilate de această idee în tot ce are ea mai corespunzător. Idealul cel mai înalt și însuflețitor este oferit contemporanilor de aceia care, după modelul lui Nicolae Bălcescu, „au fost însuflețiți — cum spunea Vasile Alecsandri — de nobila simțire a amorului de patrie și care au visat și lucrat cu încredere la reînvierea și la mărirea neamului lor...“[68]

La scriitori ca Russo, Bolintineanu, Alecsandri și Eminescu — desigur cu mari deosebiri în planul realizării artistice —, ceea ce impresionează, în primul rînd, este trăinicia și sinceritatea sentimentului patriotic, a conștiinței naționale. Aceasta se exprimă în însăși transfigurarea artistică a valorilor sufletești ale poporului, a tezaurului său folcloric de mituri și legende, a evenimentelor care atestă tăria caracterului său de popor mîndru și viteaz. Dacă la predecesorii lui Eminescu, valoarea estetică a producțiilor literare cu teme patriotice nu este încă pe măsura valorii morale a idealului patriotic pe care-l exprimă, o dată cu Luceafărul poeziei românești, acest ideal a fost ridicat prin înalta măiestrie și geniul elaborării artistice, la nivelul universalității culturale. Eminescu este cel care a deschis pentru prima dată o largă poartă, prin care chintesența spiritului românesc, a marilor calități sufletești — întruchipate de baladele, legendele, de întreaga epopee scrisă sau nescrisă a simțirii poporului —, să pătrundă intens, ca o originală contribuție, în panteonul cultural al umanității. „Patriotismul marelui poet este... el însuși un univers de simțire și de gîndire, ca o proiecție grandioasă a unui uriaș proces de însumare a tot ceea ce patria și poporul român a putut genera într-un spirit de asemenea dimensiuni“[69].

Un creator de geniu, mai ales în domeniul artei și literaturii, rămîne el însuși, adică național, chiar atunci cînd își desfășoară activitatea pe un sol străin. A fost criticată, pe bună dreptate, părerea că pictorii Renașterii și ai barocului nu au ținut seama de apartenența națională. Dar Tizian a rămas un artist italian, chiar și atunci cînd a pictat la curtea regilor spanioli sau ca portretist al lui Carol Quintul, iar Rubens este mai flamand ca oriunde în tablourile sale din Franța închinate vieții Mariei de Medicis.

Tocmai în epocile de efervescență creatoare, arta oglindește cele mai universale idealuri de umanitate, marile frămîntări și aspirații ale spiritului uman. Despre *Mona Lisa*, capodopera lui Leonardo da Vinci, care este atît de autentic italiană, s-a spus că „e o imagine a mișcării absolute, o metamorfoză a finitului în infinit“[70].

Specificul național al culturii literar-artistice nu este deci „o etichetă de bravadă, o drapare de circumstanță, ci reprezintă modul firesc de existență a literaturii și artei, condiția necesară a originalității și universalității lor... Permanențele naționale ale culturii născută la confluența factorilor de limbă, spațiu geografic, mod de viață și experiență artistică, tradiții și obiceiuri etc., nu sînt

[68] N. Bălcescu, *Opere*, E.S.P.L.P., București, 1952, p. 15.
[69] George Ivașcu, *Patriotismul lui Eminescu*, în *Studii eminesciene*, E.P.L., București, 1965, p. 77.
[70] A. Mîndrescu, *Monumental și intim*, în „Contemporanul“, nr. 11/1963.

Scanned with OKEN Scanner

simple costume etnografice ci reprezintă ipostazele firești în care se exprimă configurația spirituală proprie a popoarelor"[71].

Este interesant și semnificativ modul în care analizează George Bălan universalismul operei lui George Enescu; marele compozitor român și-a însușit tot ce era mai caracteristic în marile culturi europene, pregătindu-și astfel premisele universalității. Îndeosebi *Oedip* al lui Enescu întruchipează la o asemenea tensiune prăpastia marilor dureri încît eroul grec nu ne mai privește de la mari depărtări ale istoriei și mitologiei, ci se apropie de sufletul nostru, îl simțim ca aparținînd propriei noastre spiritualități, fără a-și pierde totuși aureola sa mitologică și titanismul unor mari zbateri și căutări. Ca mit, *Oedip* aparține culturii grecești, ea însăși respirînd cu o mare forță universalismul marilor făpturi umane, dar în tălmăcirea lui Enescu, mai mult decît în altele, el aparține sensibilității moderne tocmai prin elogiul adus eroismului, dăruirii de sine, pînă la sacrificiu în căutarea pasionată, perseverentă a adevărului, în ascensiunea stăpînită de o voință titanică spre culmile cunoașterii. Ridicînd un imn nemuritor măreției omului în cea mai frumoasă ipostază a sa de cuceritor al celor mai abrupte și aparent inaccesibile culmi ale adevărului, tragedia Oedip „poartă în ea semnificații de o tulburătoare permanență umană"[72], dar universalismul său nu este în domeniul abstracțiunii, el are o substanțială carnație concret-națională. „Ideea etern-umană se desprinde din Oedip-ul enescian, aidoma copacului ce crește cu atît mai falnic cu cît își implîntă mai adînc rădăcinile în sol"[73].

Crește tot mai mult prestigiul culturii române — una din fețele afirmării mai generale ale țării —, se întregește necontenit imaginea de cultură a unui popor cu un temperament și o fantezie originală, oglindind lumea din unghiul lui de vedere și aducînd cu sine mărturia unui trecut plin de lupte și a unui drum nou de viață. Tudor Vianu vede cauzele sporirii prestigiului internațional al culturii noastre în:

a) înflorirea culturii în interior;

b) rețeaua vastă a legăturii sale internaționale — acorduri culturale, convenții interacademice etc.;

c) revenirea către noi înșine prin sfărîmarea dependenței de capitalul internațional[74].

Gradul de universalitate a unor valori de cultură depinde de măsura în care ele devin *valori instrumentale* pe o scară socială, tot mai largă. Dacă pentru valorile culturale universalitatea este o posibilitate sau mai curînd o sumă de

[71] Gh. Stoia, *Specificul național al artei și literaturii*, în, „Lupta de clasă", nr. 6/1967, pp. 82, 89.

[72] George Bălan, *Enescu*, Editura Tineretului, 1963, p. 124.

[73] *Ibidem*, p. 133.

Ar putea fi citate numeroase mărturii care atestă potențialul de universalitate al culturii române. Ar fi interesant și extrem de instructiv să se întreprindă o cercetare sistematică a acestor probleme de istorie comparată a culturii și civilizației: *locul și rolul culturii române în contextul civilizației europene:* cercetare care s-ar baza în primul rînd pe analiza valorilor de conținut ale acestei culturi, privite în modul de constituire și în devenirea lor istorică.

[74] T. Vianu, *Cultura românească peste hotare*, în „Scînteia", nr. 5758.

În lucrarea monografică mai curînd o biografie eseistică a operei și omului care a fost Tudor Vianu, Ion Biberi consacră un capitol tocmai acestei probleme — *Tudor Vianu și difuziunea culturii românești peste hotare* (E.P.L., București, 1966, pp. 235—253).

Scanned with OKEN Scanner

potențialități pentru valorile instrumentale (faptele de civilizație) universalitatea este o realitate.

Problema universalității culturii și civilizației umane trebuie pusă ținînd seama, într-un fel sau altul, de principalele tendințe sociale contradictorii ale orînduirii contemporane. Există aspecte mai particulare ale civilizației legate de modul de producție capitalist, de infrastructura și suprastructura unei formațiuni social-economice, aspecte ce nu mai pot aspira la universalitate ci vor dispare o dată cu orînduirea capitalistă ce le-a generat. Dar tot ceea ce a creat și creează mai de preț omenirea, contribuind la progresul său continuu și multilateral, se integrează în tezaurul mondial al civilizației, depășind limitele înguste și trecătoare ale unei orînduiri istorice perimată. Contactele între popoare, mai intense decît oricînd în trecut, eforturile de cunoaștere și înțelegere reciprocă au dus la schimbări radicale în însăși imaginea pe care oamenii și-o fac despre lumea în care trăiesc. Tot mai mulți sînt cei ce înțeleg că în contextul societății de azi, cu marile sale transformări economice, tehnice și culturale, destinele omenești se împletesc inextricabil. Fenomenele de civilizație sînt fenomene sociale sau culturale, de un grad mai mare sau mai mic de universalitate istorică dar ele izvorăsc, dintr-un anumit sol național, își întemeiază viabilitatea și capacitatea de difuzare și însușire pe vocația culturală și particularitățile creatoare specifice ale unor popoare sau națiuni.

„Deși indivizii și popoarele participă la natura universală a umanității, spune acad. Ath. Joja, ele au specificul lor și în decursul timpurilor s-au format popoare cu caractere, complementare dar diferite; aceasta le permite, din fericire, să se înțeleagă și să constituie o umanitate, însă popoarele nu își șterg propria lor particularitate, ci și-o mențin. Frumusețea universalității constă nu în abolirea particularității, ci dimpotrivă, tocmai din însumarea fericită a diferitelor particularități“[75].

Orice națiune modernă, conservîndu-și ființa sa specifică, originalitatea sa culturală, manifestă totodată disponibilități de a-și asimila cuceririle civilizației și culturii altor națiuni tocmai datorită universalității umane a acestora, însușirii lor de a depăși limitele locale sau naționale.

[75] Ath. Joja, *Cuvîntarea la Colocviul de psihologie, „Omul secolului XX“*, în “Gazeta literară“, nr. 47 din 24. XI. 1966.

PARTEA a III-a

CULTURA ŞI CONŞTIINŢA SOCIALĂ IDEALUL CULTURAL AL EPOCII NOASTRE

BIBLIOTECA COMUNALA
BOR[illegible]A
RAIONUL [illegible]

Scanned with OKEN Scanner

Există două tendințe în definirea culturii: a) restrîngerea conceptului la valorile cele mai elaborate sub raport artistic sau științific, — tendință legată de minimalizarea sau negarea rolului maselor în dezvoltarea culturală a umanității; b) extinderea fără discernămînt a acestui concept la întreaga viață spirituală și chiar la întreaga viață socială, ceea ce ne împiedică să înțelegem modificările structurale care au loc în dezvoltarea conștiinței sociale.

Este neîndreptățită extensiunea maximă a sferei culturii care devine astfel cea mai generală categorie filozofică, făcînd practic cu neputință distingerea specificului său calitativ.

Privită ca fapt de conștiință, cultura reprezintă latura principală, hotărîtoare a acesteia: toate acele conținuturi de conștiință cristalizate, mai mult sau mai puțin elaborate, sub formă de cunoștințe, reprezentări și noțiuni, concepte și teorii științifice, imagini literare, artistice, valori morale, procesul creator ce le-a dat naștere. Se subsumează culturii sub raport structural toate acele fapte de conștiință care se constituie ca rezultat al creației conștiente, individuale și colective, care apar ca *produse cumulative ale cunoașterii* sub raport gnoseologic, *valori spirituale sintetice* sub raport axiologic. Toate acestea nu epuizează însă sfera conștiinței sociale care cuprinde și elemente de psihologie (ura, simpatia, dragostea, imaginația etc.), *factori de voință,* o zestre afectivă latentă care generează stări sufletești, dispoziții emoționale, precum și o gamă infinit de variată de reflectări nemijlocite, spontane și necristalizate ale lumii înconjurătoare care sînt, evident, aspecte de conștiință, dar ele nu fac parte direct, nu se integrează în complexul social dinamic pe care-l numim cultură. Nu există aici granițe rigide ci, dimpotrivă, multe linii de interferență, dar o distincție, în sensul în care am schițat-o, se impune nu numai din considerente metodologice, ci datorită în primul rînd specificității calitative ale acestor două clase de fenomene. Nu este posibilă crearea unei imagini artistice sau literare valoroase fără a ține seama de stările sufletești, de dispozițiile afective, de psihologia unui anumit grup sau clasă socială, dar toate acestea nu reprezintă prin ele însele fapte de cultură, ci numai imaginea artistică (respectiv opera literară sau artistică), care constituie o sinteză spirituală, întruchipare valorică a unei anumite tipologii generale, deci o creație originală bazată pe cunoașterea generalizată. Fără îndoială că stările sufletești ale oamenilor sînt influențate de cultură, sînt modelate, spiritualizate, ridicate pe trepte mai înalte de umanitate prin asimilarea valorilor umaniste ale culturii, dar ca atare asemenea fenomene psihice în procesualitatea lor și în aptitudinile pe care le generează spontan, deci în *imediatitatea* lor nu sînt elemente de cultură.

Dezvoltarea culturală n-a fost totdeauna pătrunsă de o *finalitate conștientă* așa cum ne-o imaginăm noi azi cînd vorbim despre progres. Ideile moderne

Scanned with OKEN Scanner

despre progres sînt ele însele elemente culturale ce presupun un grad de conştientizare mai înalt al făpturilor noastre. Acest proces de conştientizare a actului cultural presupune şi o schimbare corespunzătoare în dialectica necesităţii şi întîmplării, a spontanului şi conştientului. Creşterea capacităţii omului de a stăpîni natura înconjurătoare şi propriile sale relaţii sociale precum şi creşterea elementului ştiinţific în universul valorilor culturale au dus la restrîngerea întîmplătorului, a orbecăirii spontane în realizarea intenţiilor culturale. Prin dezvoltarea cunoaşterii omul ajunge la stadiul în care invenţiile sale se produc în mod conştient; el îşi pune în chip deliberat anumite probleme pe care doreşte să le rezolve şi acţionează conştient folosind diverse procedee, experienţe etc.

În trecut, însă, majoritatea perfecţionărilor culturale au avut loc mai mult întîmplător decît urmărind un *ţel conştient*, deşi conştientul nu a lipsit totuşi niciodată.

Sporirea caracterului conştient a dezvoltării culturale trebuie să ducă — după autoarea americană Ruth Benedict — la o mai bună organizare a comunităţilor umane, la îmbogăţirea vieţii umane prin valorile culturale. Dar un asemenea corolar practic nu e posibil decît atunci cînd şi acolo unde aceste comunicări sînt reorganizate pe temeiul unor relaţii sociale care se constituie şi se dezvoltă ele însele în mod *conştient*, în care conştientul, raţionalitatea sînt cerinţe şi implicaţii necesare nu numai ale actelor şi proceselor culturale dar şi ale vieţii sociale în întregul său.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 18

CULTURA CA MECANISM SPIRITUAL AL DEZVOLTĂRII CONȘTIINȚEI SOCIALE

„Dacă vrei să te bucuri de artă trebuie să fii un om cu cultură artistică; dacă vrei să exerciți influență asupra altor oameni, trebuie să fii un om cu o reală capacitate de stimulare și de antrenare a celorlalți oameni. Fiecare dintre atitudinile tale față de om — și față de natură — trebuie să fie *o exteriorizare anumită*, corespunzător obiectului voinței tale, a vieții tale *individuale* reale".

(KARL MARX)

Dacă dezvoltarea conștiinței în sensul *conținutului* și a *capacității* sale *reflectorii*, a funcției sale sociale normative și transformatoare face să crească ponderea elementelor conștiente în ansamblul proceselor culturale (ținînd seama de toate momentele constitutive ale acestora), progresul culturii la rîndul său duce la o creștere și îmbogățire a valorilor spirituale din cuprinsul conștiinței sociale. Socialismul realizează și în această privință o cotitură radicală în istoria umanității. Se realizează progresiv și la scară de masă unitatea organică între activitatea oamenilor ca producători nemijlociți de bunuri materiale și valorile spirituale (tehnice, științifice, artistice, literare) ale culturii.

De aici nu rezultă desigur o culturalizare și conștientizare rapidă și automată a spiritualității umane. Continuă să existe în conștiința oamenilor — și aceasta e pe deplin firesc pentru condiția umană în genere — o mare doză de elemente spontane, veșnic inedite și imprevizibile, stări sufletești mai mult sau mai puțin pasagere, un fond de afectivitate și habitudini moștenite și intrate în automatismul vieții psihice, pasiuni și înclinații către un gen sau altul de activități, norme de conduită, devenite deprinderi etc. Dar ceea ce indică acum în chip hotărîtor sensul și direcția dezvoltării conștiinței sociale sînt elementele sale elaborate, cristalizate sub formă de imagini artistice, concepte științifice sau imperative morale și aceasta la nivelul întregii societăți și nu a unei minorități privilegiate.

Are loc deci o permanentă îmbogățire a vieții spirituale a oamenilor. Tocmai aici se vădește pregnant acea funcție dinamică a culturii de a constitui un mecanism spiritual al dezvoltării conștiinței: pe de o parte, îmbogățirea sa continuă cu noi înțelesuri și cunoștințe, cu noi potențe cognitive și mobiluri creatoare, iar pe de altă parte, ridicarea întregii vieți umane, cu gama sa nesfîrșită de stări psihice individuale sau colective, de moravuri și deprinderi la lumina reflectoarelor puternice ale culturii. Este un proces legic atotcuprinzător, de masă, specific îndeosebi socialismului; cultura devine un factor de fertilizare și îmbogățire a conștiinței cu atît mai mult, cu cît ea însăși nu este doar un ansamblu de *valori*

Scanned with OKEN Scanner

finite, rezultatul unui proces de creaţie, ci în egală măsură, *procesul* însuşi al creaţiei.

Receptivitatea culturală a oamenilor, nevoia cunoaşterii ştiinţifice, curiozitatea firească de a pătrunde nu numai bazele ştiinţifice ale producţiei moderne dar şi înţelesurile mai largi ale istoriei şi naturii, ale vieţii sociale contemporane şi ale perspectivelor evoluţiei viitoare a ştiinţei, tehnicii, societăţii, anumite gusturi literare, o anumită sensibilitate artistică, — toate acestea alcătuiesc *temeiuri psihologice*, factori psihologici ai procesului cultural prin intermediul cărora cultura se integrează în sistemul de conştiinţă al oamenilor şi îmbogăţeşte viaţa lor spirituală.

Tudor Vianu se referea la *voinţa culturală* a omului modern, stăpînit de pasiunea lăuntrică a creaţiei, considerată ca un *postulat optimist* al disponibilităţii pentru actul cultural şi opusă *atitudinii* pesimiste retrograde ale celor ce preconizau, în faţa spectacolului crizei profunde a lumii şi culturii burgheze, reînvierea unui nou ev mediu organizat în jurul valorii religioase (Maritain, Massis, Berdiaev), ceea ce este imposibil deoarece desfăşurarea istoriei este ireversibilă. Trebuie adăugat doar că o atitudine cu adevărat optimistă faţă de forţa înnoitoare a culturii, avînd ca ţel „de a împinge mai departe stăpînirea omului asupra naturii şi creşterea necontenită a spiritului său“[1], este posibilă numai de pe poziţiile clasei muncitoare, chemată să transforme din temelii întreaga societate modernă şi realizabilă numai în condiţiile create după cucerirea puterii economice şi politice de către această clasă. Şi numai în socialism, care eliberează munca şi creaţia umană de tarele dezumanizării şi ale înstrăinării, sensibilitatea devine treptat la toţi membrii societăţii *proculturală*.

„Dacă vrei să te bucuri de artă — spunea Marx —, trebuie să fii un om cu cultură artistică“[2]. O sarcină de căpetenie a muncii cultural-educative constă tocmai în a folosi şi îndruma rodnic toate aceste dispoziţii sufleteşti proculturale, a cultiva gusturile oamenilor în direcţia indicată de prestanţa şi autoritatea adevăratelor valori culturale. Un om căruia îi place să asculte muzică dar îşi limitează preferinţele la formele cele mai accesibile, considerate exclusiv ca mijloace de divertisment poate să fie înzestrat cu o anumită sensibilitate muzicală dar are un nivel scăzut de cultură muzicală. Aceasta din urmă se obţine prin asimilarea unor cunoştinţe sistematice de teorie şi istoria muzicii şi mai ales prin efortul intelectual de înţelegere a mesajului artistic (un bogat conţinut de idei şi sentimente), pe care ni-l transmit prin imagini specific muzicale, formele cele mai înaintate şi mai elaborate ale gîndirii muzicale (operă, sonată, simfonie, genuri ale muzicii de cameră). Şi această apreciere e valabilă şi pentru alte genuri de artă. Puterea de înrîurire a artei plastice, forţa de emoţionare a unui tablou sau sculpturi, gradul de profunzime în care contribuie la inobilarea vieţii sufleteşti a oamenilor şi la înscăunarea în conştiinţa şi activitatea lor a unor idealuri înălţătoare de viaţă morală şi frumuseţe, depind întotdeauna între altele şi de nivelul de *cultură plastică* a oamenilor. „Un om cultivat artisticeşte — spune Marcel Breazu — este acela care are posibilitatea, graţie cunoaşterii limbajului artistic, să pătrundă către seva operei pentru a se bucura din plin de ceea ce îi poate

[1] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, p. 47.
[2] Marx—Engels, *Despre artă*, vol. I, Editura Politică, Bucureşti, 1966, p. 164.

Scanned with OKEN Scanner

oferi suculenţa ei reală. Cultura artistică afinează sensibilitatea estetică pentru a primi, prin intermediul limbajului specific, mesajul profund inclus în opera de artă"[3].

Se face, pe bună dreptate, o distincţie între emoţia ca fapt de conştiinţă cotidian, provocată de cele mai diverse întîmplări, şi emoţia cultivată, spiritualizată, trăire efectivă intensă a creaţiei sau a recepţionării operelor de artă, care produce bucuria artistică, deci *emoţia estetică*, iar pe un plan mai larg, *emoţia culturală*. Are valoare culturală nu gustul ca preferinţă pur subiectivă, arbitrară, de nimic reglementată, ci gustul care îmbină trăirea afectivă şi reacţia spontană cu înţelegerea raţională, înclinaţiile subiective ale fiecărei personalităţi bogat dezvoltate, cu universalitatea unor criterii ştiinţifice, istoriceşte constituite, de apreciere şi selecţie valorică.

Asupra însemnătăţii pentru cultură a straturilor infraraţionale ale conştiinţei, au atras atenţia şi Walter Howard şi Irmgard Auras. Ei pleacă de la ideea că pentru om, pentru cultivarea sa, hotărîtoare este cultura interioară. Numai cultivîndu-se interior, îmbogăţindu-şi conştiinţa, omul va putea să înţeleagă mai bine şi să domine necesităţile exterioare, activităţile utilitare, va dobîndi o mare putere sintetică şi un larg orizont.

După cei doi autori explorarea mai adîncă prin cultura interioară a sentimentelor, în tainiţele conştiinţei noastre, ne ajută să descoperim marele secret că fiinţa eternă este ea însăşi un proces, că în continuitatea temporală rezidă intemporalul, eternul, că numai în proces se poate găsi eternul repaus. În toate civilizaţiile, cei ce sînt favorabili culturii au considerat că aceasta exprimă adevăratul sens al culturii.

Pentru a vorbi de cultură şi de artă trebuie înainte de toate să lărgim noţiunea de conştiinţă, incluzînd aici tot ceea ce nu este conceptual sesizabil. Vom descoperi astfel că conceptualul, formulabilul, nu este decît o conştiinţă secundă, în timp ce conştiinţa primară cuprinde domeniul afectivului atît de disprețuit sau aşa-zisul inconştient. „Întregul proces constă în a deveni conştient de pretinsul inconştient. Şi întreaga artă, întreaga cultură pînă în zilele noastre, au arătat că acest scop este accesibil... Sperăm de asemeni că există printre noi destui oameni conştienţi de valoarea culturii pentru a aplica şi propaga destul de repede şi cît de departe posibil rezultatele muncii noastre şi pentru a le admite în programul de învăţămînt"[4].

Omului nou îi sînt deopotrivă străine aşa-zisul rafinament aristocratic precum şi morbiditatea, decadentismul gustului burghez în artă şi cultură. Dar o clasă care realizează pentru prima dată un echilibru dinamic superior, o unitate deplină (deplină, nu absolută) între *ideal* (politic, moral, estetic) şi *realitatea* socială respinge totodată primitivismul proletcultist şi snobismul mic-burghez, militînd consecvent prin cei mai înaintaţi şi autorizaţi reprezentanţi ai săi — comuniştii —, pentru cultivarea la scară de masă a gusturilor, pentru dezvolta-

[3] M. Breazu, *Abstracţionismul sau indigenţa artei*, în „Viaţa Românească", nr. 5/1963, p. 98.

[4] Walter Howard — Irmgard Auras, *Musique et culture*, P.U.F., 1963, p. 117.

Scanned with OKEN Scanner

rea capacității de receptivitate culturală a oamenilor muncii, care să îmbogățească mintea și să fructifice potențele creative.

Din cele spuse rezultă, cred, cu ce pregnanță se afirmă și se dezvăluie *eficacitatea laturii culturale a conștiinței socialiste* și cît este de actuală această problemă pentru gîndirea filozofică și pentru practica însăși a desăvîrșirii construcției socialiste.

Aș dori să mai fac două precizări:

1. Gusturile și sensibilitatea oamenilor, dispozițiile lor sufletești, pot fi — raportate la cultura spirituală — fie *pro* și *pre*culturale, fie *a* sau *anti*culturale.

În primul caz, ele se manifestă ca forțe esențial-umane a căror realizare în procesul practicii presupune *umanizarea naturii.* Sensibilitatea umană se deosebește de senzorialitatea animală prin aceea că omul se eliberează de necesitatea brută, devenind liber, creează „pe măsura oricărei specii, și știe să imprime întotdeauna obiectului măsura care-i este inerentă; de aceea omul modelează materia și potrivit legilor frumosului"[5], dă o finalitate nouă simțurilor, le spiritualizează și le ridică la rangul de potențe și de instrumente culturale. Numai astfel sînt posibile emoția și bucuria estetică a creării sau receptării unei opere literare sau artistice care solicită, pe lîngă înțelegere rațională, sensibilitate și trăire afectivă. Abia prin complexitatea desfășurată a esenței umane se dezvoltă, în parte se produce, complexitatea simțurilor *umane* subiective, ca o ureche muzicală, nu ochi care percepe frumusețea formei, într-un cuvînt simțurile capabile să perceapă plăceri omenești, adică simțuri care se confirmă ca forțe esențiale *umane.* Căci nu numai cele 5 simțiri, ci și așa-zisele simțuri spirituale, simțuri practice (voința, dragostea etc.), într-un cuvînt simțul *uman,* umanitatea simțurilor iau naștere abia prin existența obiectului *său,* prin natura umanizantă.

În cel de-al doilea caz avem de a face cu simțuri necultivate (aculturale) sau aflate sub înrîurirea morbidă a unui climat social decadent dezumanizant (anticultural).

2. Educarea gusturilor, perfecționarea apercepției culturale nu înseamnă nicidecum nivelare spirituală. Pe planul creației, cultura socialistă presupune (și favorizează) cele mai diverse stiluri în funcție de natura materialului de viață, particularități subiective ale talentului etc.; cu singura condiție a veridicității, a adecvării între subiect și obiect în procesul mișcării dialectice a vieții sociale din unghiul de vedere al forțelor care reprezintă în realitatea prezentă viitorului mișcării. Pe planul asimilării valorilor spirituale (sau al „consumării" culturii, termen ce mi se pare nepotrivit), revoluția socialistă în cultură presupune (și favorizează) cele mai variate gusturi, o gamă nesfîrșită de preferințe și de disponibilități subiective, cu condiția corelării (raportării) lor la o nouă și exigentă tablă de valori pe care o promovează socialismul și a respingerii oricăror tendințe de unilateralitate și îngustime a orizontului.

[5] Marx—Engels, *Despre artă,* vol. I, pp. 152—153.

CAPITOLUL 19

FUNCȚIA SOCIALĂ EDUCATIVĂ ȘI ESENȚA ETICĂ A CULTURII

„O sarcină de mare însemnătate a activității partidului este intensificarea muncii politice de masă pentru formarea omului nou însuflețit de idealurile nobile ale socialismului, de principiile morale comuniste, cu un larg orizont cultural".

(Congresul al IX-lea al P.C.R.)

Profilul cultural al epocii noastre și mai ales al societății noastre se caracterizează prin dinamism, tensiune creatoare, orientare spre social, deschidere față de problemele colectivității. Egoismul și însingurarea sînt sterilizante. „Tihna și cuviința", înțelese ca virtuți menite să-l ferească pe om de conflictele și tragismele sociale duc la înscăunarea unui spirit de neputință și moleșeală, de inerție paralizantă în fața marilor probleme ale vieții. De aceea însușirea cunoștințelor rămîne o chestiune de erudiție stearpă, exterioară culturii adevărate, dacă nu generează sentimente puternice, nobile, dacă nu duce la formarea de convingeri și deprinderi.

Profilul spiritual al omului contemporan, constructor activ și conștient al unei noi societăți, se caracterizează prin unitatea dintre idee și faptă, gînd și acțiune, cunoștințe dobîndite și convingeri formate, judecăți lucide și deprinderi spontane, normă externă de conduită și impuls intern.

„Devotamentul față de cauza socialismului, avîntul în muncă, energia și abnegația în îndeplinirea sarcinilor, înaltul spirit de răspundere față de îndatoririle sociale, activa participare la rezolvarea problemelor obștești, frăția indestructibilă dintre oamenii muncii de diferite naționalități au devenit trăsături caracteristice ale constructorilor societății noastre socialiste"[1]. Morala înaintată, constituită din valori (principii), norme, idei și simțăminte, generate de procesul istoric al umanizării și desăvîrșirii existenței umane, nu se constituie niciodată și nu se transmite în spațiu și timp, de la o sferă de viață la alta, sub forma unor cristale pure, ci într-un aliaj social-spiritual complex. În orice transfer de valori de la o generație la alta, de la societate la o colectivitate mai restrînsă, de la colectivitate la individ — transfer fără de care ar fi imposibile progresul și chiar viața socială în genere — se află totdeauna o încărcătură morală. Cele

[1] *Congresul al IX-lea al P.C.R.*, pp. 86—87.

Scanned with OKEN Scanner

mai diverse fenomene şi acte sociale pot fi examinate în ceea ce priveşte locul şi rolul lor în viaţa umană şi sub raportul potenţialităţilor de formativitate morală pe care le cuprind. „Există implicaţii etice nesfîrşite în orice «act» veritabil uman, adică în orice act social"[2]. Aceasta este cu atît mai adevărat pentru cultura spirituală a societăţii, — uriaş rezervor de cristalizare a experienţei şi cunoaşterii umane. Desigur că coeficientul şi ponderea elementului moral diferă şi după natura valorilor culturale la care ne referim, dar el nu lipseşte niciodată. „Miezul oricărei culturi autentice — spune Schweitzer — este eticul, iar progresul moral este esenţial în dezvoltarea culturii"[3]. Despre valorile culturii tehnice şi ştiinţifice, de pildă, se poate spune că au semnificaţii morale nu prin natura lor intrinsecă, ci prin finalitatea lor umană, prin idealurile sociale care le călăuzesc constituirea şi aplicarea, cărora le sînt subordonate. În cazul valorilor culturale literar-artistice eticul nu este prezent numai ca sens finalizator, oarecum supraadăugat, ci şi ca substanţă intimă, ca determinare internă, deoarece în ele se sintetizează nu numai fragmente mai mult sau mai puţin bogate de cunoaştere şi experienţă, dar şi aspecte ale *etosului uman* (aflate pe diferite trepte de formare), ale atitudinilor şi relaţiilor morale care se constituie pe temeiul activităţii sociale, al luptei şi muncii, al vieţii obşteşti sau de familie. Tocmai de aceea arta şi literatura au şi o funcţie moral-educativă. Putem spune că însăşi funcţia lor cognitivă se manifestă mai ales ca modalitate de *cunoaştere morală* a condiţiei şi destinului uman, a inepuizabilului izvor de gîndire şi simţire a sufletului omenesc.

Dar independent de aceste distincţii asupra cărora nu e cazul să stăruim aici, cultura spirituală în întregul ei şi în tot ce cuprinde ca valori perene dispune de ample şi adînci valenţe moral-educative. „Tot ceea ce satisface cerinţele omului, ale clasei, tot ceea ce constituie o anumită valoare culturală, are de asemenea şi o menire morală"[4].

Ţelul final al eforturilor creatoare de cultură este de a descătuşa toate posibilităţile latente ale omului. Frumosul trebuie să ne îndemne a lărgi orizontul vieţii. Arta este profundă, în primul rînd, în măsura în care ne arată spre ce idealuri trebuie să năzuim şi biciuieşte tot ce e respingător în viaţă, iar în al doilea rînd, în măsura în care reflectă realitatea, dîndu-ne posibilitatea să o înţelegem adînc[5].

Orice generalizare socială, mai largă sau mai restrînsă, a creaţiilor culturale îndeplineşte deci şi rolul de vehiculare a valorilor morale pe care ele le evocă sau le cuprind; orice asimilare mai mult sau mai puţin critică a acestor creaţii trebuie să constituie în acelaşi timp un prilej (şi un mijloc) de formare morală a indivizilor şi a colectivităţilor. Este vorba de dimensiunea morală a culturii şi a culturalizării, cu atît mai importantă cu cît ne aflăm într-o epocă de răscolitoare prefaceri sociale şi morale a societăţii (ca un reflex al revoluţiei sale economice şi politice).

[2] Victor Săhleanu, *Etica cercetării ştiinţifice*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1967, p. 11.
[3] Victor Maşek, *Albert Schweitzer — filozof şi critic al culturii*, în „Revista de filozofie", nr. 11/1965, p. 1527.
[4] N. Maslin, *Nravstvennosti i duhovnaia kultura komunizma*, în „Voprosî filozofii", nr. 12/1964, p. 3.
[5] Vezi A. V. Lunacearski, *op. cit.*, p. 206.

Din cele spuse nu trebuie să tragem însă concluzia că procesul cultural înseamă întotdeauna, în chip automat, o acţiune moralizatoare pozitivă. Activizarea valenţelor morale ale culturii este un proces conştient şi contradictoriu, al cărui sens şi conţinut este determinat de poziţia socială şi morală a clasei sau claselor care înfăptuiesc această operă. Fiecare clasă socială, şi pe alt plan, fiecare epocă, îşi elaborează şi promovează un anumit cod moral şi înţelege deci să folosească într-un anumit fel cultura ca agent moral. O asemenea valorificare presupune totdeauna raportarea valorilor culturale la cerinţele înnoitoare ale societăţii respective, la idealul umanist cel mai înaintat al epocii.

Evoluţia societăţilor împărţite în clase antagoniste se caracterizează, între altele, prin tendinţa de dezvoltare inegală şi contradictorie a diverselor elemente ce alcătuiesc cultura. În funcţie de anumite interese sociale se dezvoltă cu precădere anumite elemente ale culturii. În istoria presocialistă a societăţii cultura etică sau, pe un plan mai larg, funcţia morală a culturii în genere, rămîne de obicei în urma altor funcţii ale culturii (exceptînd morala religioasă care, din motive ştiute, are o pondere cu totul disproporţionată faţă de creşterea capacităţii omului de a cunoaşte şi stăpîni lumea înconjurătoare). Cu alte cuvinte, nivelul şi ponderea eticului în cultură (ca funcţie formativă, ca rol educativ) nu se echilibrează de la sine cu celelalte *momente* ale mişcării culturale. Apar inegalităţi şi disproporţii uneori cu implicaţii grave, mai ales în vremea noastră, între ceea ce Adamson Hoebel numeşte *postulatele existenţiale* fixate în cultură — privind însăşi natura lucrurilor — şi *postulatele sale normative*, legate de atitudinea noastră subiectivă, volitivă, faţă de lucruri. Selecţionarea şi integrarea a numeroase elemente de cultură se face în funcţie de concordanţa sau neconcordanţa acestor postulate. Dar discordanţele şi conflictele care apar între aceste postulate, mai bine zis între funcţia cognitivă şi cea moral-normativă şi educativă a culturii, au cauze social-economice adînci, nefiind inerente însuşi procesului cultural, aşa cum crede, între alţii, Ed. Sapir[6]. Plecînd de la o situaţie istorică concretă, acesta emite judecăţi absolutizante cu privire la opoziţia ireconciliabilă între *civilizaţie* şi ceea ce numeşte el, *cultura propriu-zisă*, prin care înţelege de fapt *cultura interioară*, avînd o puternică încărcătură etică. În mod strict teoretic, o asemenea cultură poate fi concepută, după Sapir, în orice tip sau stadiu al civilizaţiei şi în tiparul oricărui geniu naţional — într-o societate primitivă poligamă, la indienii americani sau în societăţile occidentale de azi —, iar falsificarea culturii poate fi concepută şi în condiţii de iluminism general, ca şi în condiţii de ignoranţă relativă. După opinia sa, culturii propriu-zise, impregnată de morală, de sens educativ, îi este străin criteriul superiorităţii sau inferiorităţii, criteriul gradului de cunoaştere şi eficacitate. Ea trebuie să se caracterizeze doar prin echilibru şi armonie internă, să fie expresia unei atitudini consecvente faţă de viaţă, o atitudine care priveşte semnificaţia oricărui element de civilizaţie în raport cu celelalte. Cu alte cuvinte, cultura adevărată, în opoziţie cu civilizaţia, cuprinde tot ceea ce are un sens spiritual opus frustrării, efortului greşit orientat şi nesimpatetic. Plecînd de la ideea rupturii totale între eficienţă şi sens moral, Sapir susţine în mod fals că idealul unei culturi propriu-zise exclude *de plano*, prin însăşi esenţa

[6] În *Culture, Language and Personality*, Selected essays, edited David D. Mandelbaum, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1958.

Scanned with OKEN Scanner

sa intimă, eficiența. O societate poate fi foarte eficientă sub raportul utilității maxime și a cauzelor finale ale activităților sale, netolerînd eforturi inutile, mișcări pierdute, și să fie totuși, în același timp, un organism inferior ca purtător de cultură.

Este adevărat că eficiența presupune și în planul culturii criteriul social al cauzelor finale, dar aceasta nu exclude, cum crede Sapir, aspectul intern, subiectiv al culturii, sensul său etic. Obiectivele sociale nu s-ar realiza dacă nu ar deveni, prin cunoaștere și adeziune, comandamente morale în lumea subiectivă a indivizilor. În condițiile socialismului, prin dispariția opoziției ireconciliabile individ-societate, personal-obștesc, satisfacerea nevoilor sociale, urmărirea conștientă a unor obiective sociale, nu transformă individul într-o entitate a cărei unică rațiune de a fi s-ar afla în aservirea față de un scop colectiv de care nu este conștient.

Sensul etic al culturii înseamnă raportarea necesară a acesteia la umanitate care o creează și o receptează. Funcția etică a culturii presupune și reclamă realizarea omenescului din om, a esenței sale spirituale, de specie. Este deopotrivă o problemă de filozofia culturii, de etică și de antropologie filozofică. Căci, așa cum spunea acad. C. I. Gulian, „marea problemă care se pune azi în fața antropologiei filozofice este ... aceea de a reuși să zugrăvească un tablou veridic global și dialectic al omului, în care să se obțină echilibrul între *cunoașterea* și *valorificarea* lui, adică realizarea potențelor, capacităților lui creatoare în toate sensurile... Prin muncă, prin creație, prin contopire cu eforturile obștești, prin eroism și abnegație, prin toate aceste modalități de afirmare umană unanim recunoscute ca cele mai înalte și demne de respect și admirație, individul se depășește“[7]. Este o depășire *dialectică* a subiectivității, a unicului și particularului. E pusă aici nu numai problema antropologică a cunoașterii și valorificării omului dar și aceea privind funcția etică, umanistă a culturii.

Omul se cunoaște și se valorifică pe sine *în* și *prin* cultură. Depășirea dialectică a subiectivității înseamnă creație culturală, emergență într-o sferă a omului realizat, obiectivat potrivit naturii sale firești.

Funcția umanizatoare a culturii rezultă din însăși esența sa și se manifestă în toate sferele vieții și activității omenești. Sensul etic-formativ al culturii, rolul său activ de transmisie educativă, sînt subliniate și de Dan Hăulică. Referindu-se la spiritualitatea greacă a cărei țintă supremă era ideea educației și formarea unei umanități superioare, el scrie: „Conceptul de cultură s-a născut cu acest înțeles *formativ*, nu cu acela de simplu repertoriu stratificat de ansamblu al faptelor și atitudinilor spirituale“[8]. La om chiar și conținutul și modul de satisfacere a trebuințelor biologice și cu atît mai mult exercitarea funcțiilor de producție, dobîndesc semnificații umane de ordin cultural. Antagonismul poziției de clasă cu sensul mișcării progresive al istoriei determină însă o atitudine conservatoare față de mesajul moral-umanist al culturii. Această atitudine se manifestă prin devitalizarea morală a valorilor culturale, prin cultivarea livres-

[7] C. Ionescu Gulian, *Marxismul și antropologia filozofică*, în „Lupta de clasă“ nr. 9/1964, pp. 69—70.

[8] Dan Hăulică, *Critică și cultură*, E.P.L., București, 1967, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

culuí amorf şi rigid care oferă doar material pentru construcţii erudite şi „savante". Asistăm atunci la o mortificare a însuşi spiritului marilor creaţii culturale, transformarea lor în entităţi abstracte, considerate în sine fără finalităţi, deci virtuţi moral-educative, sau simple podoabe exterioare, menite să ascundă un fond de imoralitate şi dezumanizare. Redusă la planul abstract al ideilor şi neintegrată în structura psihică şi comportarea morală a indivizilor, cultura este lipsită de cea mai adîncă şi mai specifică determinare a sa.

Fiecare clasă se raportează la fenomenul de cultură prin prisma raporturilor sale ca mişcarea dialectică a societăţii. Clasele contrarevoluţionare dinamitează potenţialul moral al culturii, rupînd-o de viaţă, de cerinţele şi interesele spirituale ale epocii respective, ceea ce pe planul etosului duce la exacerbarea egoului, a individului egoist, a instinctelor josnice. Sărăcită astfel de nervul său vital, cultura îşi anulează propria sa funcţie constitutivă şi este contrapusă vieţii reale, autocritică, dinamică şi negatoare prin însăşi esenţa sa. Se ajunge la aberaţia monstruoasă a acelor fascişti care însoţeau participarea la fenomene culturale de înaltă ţinută intelectuală cu săvîrşirea unor crime oribile, deşi, de regulă generală, abdicarea morală, oportunitatea şi labilitatea extremă a criteriilor morale duce şi la o decădere culturală a colectivităţilor respective. Dimpotrivă clasele revoluţionare, pe măsura disponibilităţilor lor creatoare de progres istoric, descopăr şi redescopăr mereu în valorile culturale nu numai frumuseţi noi sub raport estetic, idei şi implicaţii noi sub raport epistemologic dar şi noi valenţe morale pe care le valorifică şi le asimilează. Pozitivitatea morală a fenomenului de cultură devine practic inepuizabilă atunci cînd promotoarea sa este o clasă a cărei condiţie fundamentală de existenţă este munca — deci valoarea supremă a vieţii umane — şi a cărei raţiune de a fi constă în revoluţionarea consecventă a tuturor compartimentelor fiinţei şi cugetării omeneşti.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 20

CULTURĂ ŞI PERSONALITATE

„E greu de găsit în cultura contemporană o idee mai fundamentală, un concept mai adînc infiltrat în sufletul fiecăruia, decît noţiunea de persoană autonomă ... Dezideratul moral şi estetic cel mai frecvent e de a deveni o personalitate... Ea e o categorie a culturii contemporane".

(MIHAIL RALEA)

Sensul etic al culturii presupune raportarea acesteia la o realitate umană nu mai puţin complexă şi greu de definit: *personalitatea.*

„Problema creşterii nivelului cultural şi moral al personalităţii este continuarea directă a problemei corelaţiei dintre cultură şi morală, dintre valorile culturale şi morale"[1]. Putem spune că *filonul de aur* al întregii culturi umane progresiste şi cu atît mai mult al celei socialiste este problema omului ca personalitate, locul şi rolul în univers, *destinul uman* al istoriei, valorile care definesc personalitatea umană, glorificarea calităţilor fizice, psihice şi moral spirituale ale omului[2]. „Odată cu dezvoltarea studiilor asupra personalităţii, conceptul de cultură a devenit de primă importanţă, atît pentru psiholog, cît şi pentru sociolog şi antropolog"[3].

Conceptul de personalitate este amplu tratat în literatura contemporană din cele mai variate unghiuri de vedere: general-filozofic, etic, psihologic, antropologic etc. „Poate că nici o altă categorie ştiinţifică nu a suscitat atîta interes, atîtea căutări, nu a dat naştere atîtor ipoteze şi nu a stîrnit, atîtea controverse cum a prilejuit categoria de personalitate. Şi nu este oare firesc ca omul care a pătruns atîtea taine ale universului, să se aplece cu cea mai arzătoare pasiune asupra propriei sale dialectici pentru a se descifra pe sine şi pe semenii săi"[4].

[1] N. Maslin, *op. cit.*, p. 10.

[2] „Ca un fir roşu evoluţia personalităţii omeneşti indică drumul pe care l-au urmat toate manifestările întreprinse de om. În artă, în morală, în ştiinţă, atît în partea teoretică a acestora cît şi în partea lor de aplicaţiune" (C. Rădulescu-Motru, *Puterea sufletească*, (ediţie definitivă), Editura Casei Şcoalelor, Bucureşti, 1930, p. 49.)

[3] Ralph Linton, *Fundament cultural al personalităţii*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1968, p. 70.

[4] Honorina Cazacu, *Personalitatea ca obiect de studiu al sociologiei*, în „Revista de filozofie", nr. 3/1965, p. 293.

Scanned with OKEN Scanner

În studiul citat, autoarea schiţează multilateralitatea fenomenului, multitudinea direcţiilor de cercetare, distingînd îndeosebi între *psihologia generală, psihologia diferenţială, psihologia persoanei, psihologia socială,* investigaţiile cu caracter istoric, filozofic şi insistînd asupra unghiului specific *sociologic* în abordarea personalităţii.

Nu intenţionez să propun o nouă definiţie a conceptului de personalitate şi nici să tratez pe larg aici această problemă cu implicaţii atît de numeroase în cîmpul ştiinţelor social-istorice şi umane şi chiar în ştiinţele naturii care se ocupă de om ca fiinţă biologică. Nici chiar din unghiul de vedere al filozofiei culturii nu găsesc posibil a trata aici pe larg, exhaustiv, această problemă. Ea e cuprinsă implicit iar uneori chiar explicit în alte capitole ale cărţii, îndeosebi în capitolul despre *creaţia culturală.* În cele ce urmează mă limitez deci la unele reflecţii privind rolul etic formativ al culturii raportată la om ca personalitate în devenire.

B. Malinowski vorbeşte despre schimbările profunde pe care le condiţionează cultura în personalitatea omului. Cultura îl învaţă pe om că relaţiile umane nu se sprijină numai, sau în primul rînd, pe constrîngerile din afară, ci şi pe propriul său eu. Oamenii pot lucra unii cu alţii şi unul pentru celălalt datorită forţelor morale ce sălăşluiesc în ei. Aceste forţe se constituie în primul rînd pe temeiul unor relaţii familiale: părinţi, copii, legături de rudenie, raporturi între soţi, între fraţi, relaţii de vecinătate, dar ele devin inevitabil mai largi, mai bogate. Cooperarea şi asistenţa mutuală se bazează în societăţile primitive ca şi în cele civilizate pe sentimente permanente, pe ataşamente personale puternice.

Sub influenţa lui Malinowski, anumiţi etnologi sînt preocupaţi a stabili o corespondenţă între structura personalităţii şi instituţiile proprii fiecărui tip de cultură. Există un raport strîns între conceptul de cultură şi conceptul de personalitate, acesta din urmă avînd o structură relativ complexă, descrisă în termeni dinamici. Elementele motorii ale personalităţii sînt acele forţe interne, un potenţial de acţiuni în care individul asimilează şi interiorizează elemente ale mediului social, sisteme de valori, modele de acţiuni etc. din mediul social[5].

Referindu-se la *culturalismul* lui Ruth Benedict, Jean Cazeneuve subliniază rolul etnologiei în studierea raportului cultură-personalitate. Privită ca totalitate a instituţiilor primare sau secundare — a modurilor stabile de gîndire şi comportament comune unui grup de indivizi, cultura presupune şi existenţa unor *personalităţi de bază* la care recurge tipologic etnologia. „Există deci, pe de o parte, efectele culturii asupra personalităţii de bază prin care aceasta se formează şi capătă caracteristicile sale originale, iar pe de altă parte o acţiune a acestei personalităţi de bază asupra culturii prin care aceasta evoluează şi se transformă. Altfel spus, personalitatea de bază e în acelaşi timp efect şi cauză şi se situează între două serii de fenomene culturale, unele care o condiţio-

[5] Recunoscînd originea obiectivă, externă, a forţelor motrice interne ale personalităţii, Jacques Leclerq se dovedeşte inconsecvent atunci cînd le apreciază totuşi ca iraţionale şi relativ indeterminate (*Introduction à la sociologie,* Louvain, 1959, p. 113).

Scanned with OKEN Scanner

nează şi pe care le vom numi instituţii primare, celelalte care sînt produse de ea şi pe care le vom numi instituţii secundare . . ."[6].

Interrelaţia cultură-personalitate cuprinde o *latură externă — progresul civilizaţiei* care trebuie să tindă spre dezvoltarea deplină a personalităţilor celor mai diferite, comportamentele exterioare —, şi o *latură internă,* care angajează conştiinţa şi chiar factorii inconştienţi ai spiritului. De aici necesitatea de a recurge la metodele psihoanalizei, deşi Linton şi Kardiner, de pildă, n-au acceptat în întregime principiile lui Freud, reproşîndu-i acestuia (ca şi Malinowski) că atribuie instinctului prea mult din ceea ce în realitate aparţine culturii. Teoria personalităţii în cercetările de etnologie este apreciată de Cazeneuve ca o prelungire a culturalismului, tinzînd spre cercetarea *unităţii fundamentale* a culturilor investigate.

Ralph Linton subliniază că: „. . . individul, societatea şi cultura sînt atît de strîns integrate şi interacţiunea lor este atît de continuă încît cercetătorul care încearcă să se ocupe de una dintre aceste teme, fără să se refere la celelalte două, ajunge curînd într-un impas"[7].

Un punct de vedere relativ nou asupra raportului personalitate-cultură este cel al *psihologiei sociale.* Spre deosebire de sociologie, care pune accentul pe determinantele şi componentele sociale ale personalităţii, sau de psihologie care priveşte personalitatea, în primul rînd, ca un ansamblu structurat de însuşiri şi manifestări psihice, psihologia socială încearcă să elaboreze un concept sintetic al personalităţii în care socialul şi psihicul formează o unitate prin intermediul culturii.

Raportul cultură-personalitate este considerat a fi o temă majoră a psihologiei sociale. Vorbind despre cîmpul de cercetare al psihologiei, de principalele probleme ale acestei discipline, Jean Stoetzel pune pe primul plan tocmai problema raporturilor dintre individ şi cultură. Căci pentru a studia individul în condiţiile concrete ale experienţei sale, trebuie să plecăm de la faptul „socializării" sau al „culturaţiei" sale (termenul nu mi se pare fericit ales), care constă mai întîi într-un ansamblu de prohibiţiuni şi coerciţiuni dar totodată de tendinţe şi impulsuri spre acţiune ce se transformă apoi pe planul interiorităţii subiectului, în concepte şi acţiuni. „Aculturarea nu constă deci numai în a suferi acele constrîngeri paralizante de care vorbea în primul rînd Durkheim, nici a imita fără scop cum crede Tarde; ea constă într-o adaptare socială foarte puternică motivată . . ."[8]

Otto Klineberg consacră cel de-al 2-lea volum din ampla sa lucrare — *Psychologie sociale* — personalităţi care „nu este o simplă sumă de trăsături, ci integrarea lor dinamică"[9]. Nu lipsesc tentative de a elabora teorii despre personalitate, plecînd mai ales de la fundamentul organic al acesteia, dar cultura rămîne cel mai puternic factor al constituirii şi dezvoltării personalităţii.

J. Dollard a elaborat o întreagă metodă de studiere a personalităţii, *metoda biografică,* cu numeroase reguli în care criteriile culturale au o pondere

[6] Jean Cazeneuve, *L'éthnologie,* p. 121.
[7] Ralph Linton, *op. cit.,* p. 48.
[8] Jean Stoetzel, *La Psychologie sociale,* „Flammarion", 1963, p. 63.
[9] Otto Klineberg, *Psychologie sociale,* trad. de l'anglais par R. Avigdor Coryell, Tome II, P.U.F., 1959, p. 399.

Scanned with OKEN Scanner

deosebită. Unitatea dintre cultură şi personalitate este atît de profundă, încît Klineberg se consideră îndreptăţit să afirme: „A discuta despre cultură şi despre personalitate, înseamnă, într-un sens, a opera o falsă dihotomie şi a pune o falsă problemă. Se poate susţine, pe de o parte, că cultura se exprimă prin comportamentul şi atitudinea persoanelor şi că ea nu există independent de indivizii care o determină; pe de altă parte, că personalitatea este ceea ce este în virtutea proceselor de culturalizare *(en culturation)* şi că conceptul personalităţii reprezintă cel puţin în parte, rezultatul culturii ambiante“[10]. Klineberg crede că e mai corect a vorbi de cultură în *personalitate* sau de personalitate *în cultură*, sau de a folosi un cuvînt compus *cultură şi personalitate* pentru a indica indivizibilitatea acestor doi termeni.

Relaţia cultură-personalitate este prezentă ca obiect de investigaţie şi ca principiu metodologic şi în prima lucrare marxistă românească de psihologie socială: *Introducere în psihologia socială* de M. Ralea şi T. Herseni. Un amplu şi interesant capitol este consacrat tocmai *psihologiei culturii*, considerată ca un capitol nou al psihologiei sociale, „consacrat fenomenelor psihice spirituale, individuale şi colective ce se nasc şi se desfăşoară sub influenţa directă a culturii şi care se modifică odată cu ea“[11]. Problematica acestui capitol nu este axată însă pe *psihologia personalităţii* ci pe aceea a *colectivităţii*. Însuşi punctul de plecare este diferit: raportul dintre *psihologia* individuală (în sens de psihologie generală, a speciei — fenomen *natural* încorporat în structura nervoasă superioară) şi *psihologia unei colectivităţi* (ca fenomen *cultural*, ce se dezvoltă în dependenţă cauzală de legile de dezvoltare ale societăţii), este analog deosebirii între *natură* şi *cultură*. „Problema centrală a psihologiei umane nu este psihicul uman individual, ci «spiritul poporului», acel Volksgeist care transformă o colecţie de indivizi într-un popor unitar, capabil de cultură“[12].

Distingînd între *aspectul obiectiv* al culturii şi cel *subiectiv*, Ralea şi Herseni precizează obiectul psihologiei sociale, *aspectele subiective social-culturale*. Ca fenomen social-real, „psihologia culturală sau spirituală, prin care noi înţelegem psihologia economică, tehnologică, ştiinţifică, artistică, morală etc., nu apare şi nu se dezvoltă însă decît în societate ca un efect colectiv a sute şi sute de generaţii, de aceea ea nu poate fi cercetată decît de psihologia socială, de psihologia social-istorică“[13].

Ca ştiinţă, „psihologia socială este studiul vieţii psihice spirituale a oamenilor, aşa cum apare şi se dezvoltă ea în funcţie de relaţiile interpersonale, de relaţiile sociale, pentru că studiază această viaţă ca fenomen istoric, colectiv, determinat de formaţiunile economico-sociale în succesiunea lor necesară pe care a descoperit-o materialismul istoric[14].

Deşi deplasează centrul de gravitate al problemei psihologiei culturii de la individ la colectivitate, Ralea şi Herseni nu neglijează nici raportul cultură-individualitate. În primul rînd, sub aspectul rolului formativ al culturii: „După

[10] Otto Klineberg, *op. cit.*, pp. 403—404.
[11] M. Ralea, T. Herseni, *Introducere în psihologia socială*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1966, p. 285.
[12] *Ibidem*, p. 259.
[13] *Ibidem*, p. 302.
[14] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

noi, una din problemele fundamentale ale psihologiei sociale este tocmai influența conținutului social-cultural asupra psihicului uman . . .[15]. Printr-o reușită formulare, autorii exprimă ideea interesantă că adevărata istorie naturală a omului este istoria sa socială și culturală. În al doilea rînd sub aspectul acțiunii creatoare și transformatoare a omului ca personalitate în devenire sau evoluată asupra culturii.

În tratarea culturii și a personalității (personalitatea fiind considerată în proces de constituire), termenul central și primordial, avînd pentru societate valoarea unui scop în sine, niciodată mijloc, este personalitatea. Copilul, ca și omul matur, nu trebuie să apară niciodată ca recipientul pasiv al unor valori care s-ar afla cu totul în afara sa, acționînd cu o necesitate de care el nici nu se poate îndoi. După Sapir, aceasta este una dintre cele mai mari primejdii în calea formării personalității. El scrie că cele mai timpurii experiențe ale noastre au mai degrabă caracterul a ceea ce va fi numit mai tîrziu cu termenul de cultură decît a ceea ce constituie personalitatea. Afirmație greu de acceptat, care pleacă de la teza falsă a unui contrast inevitabil între cultură și personalitate sau mai curînd între un fragment de comportare, văzut ca model cultural, și valoarea personală care definește individul. De aici și diferențierea interesului pentru cultură de interesul pentru personalitate care s-ar baza pe tipuri deosebite de participare imaginativă a observatorului la viața din jurul său, dînd naștere unor discipline culturale separate și adesea neconcordante cu cele psihologice. Puntea de legătură care ar putea să le unească este studierea problemelor semnificative ale comportării umane.

Tocmai în raport cu acest obiectiv se vădesc insuficiențele analizei culturale care, în mod obișnuit, nu este un studiu al comportării ci o descriere ordonată a acesteia, fără judecăți de valoare sau cu aprecieri implicite. Pentru antropologul cultural, de exemplu, cultura constituie sumă mecanică de modele de comportament dintre cele mai izbitoare și pitorești, așa cum s-a impus observației. Dar asemenea elemente de cultură, ca și cele descrise în monografiile sociologice, sugerează o vitalitate pe care n-o pot avea din punctul de vedere al factorului psihologic, deoarece ele nu se prezintă decît ca simple configurații abstracte de modele de idei și acțiuni care capătă mereu nenumărate sensuri pentru diverșii indivizi din grup. Dacă vrem ca ele să se închege într-o structură psihică semnificativă a individului, a unui grup mai mic sau mai mare, aceste modele trebuie legate între ele într-un complex adevărat de evaluări implicative, priorități, potențialități. Iar acest complex poate fi descoperit prin cercetarea caracteristicilor structurale ale unei personalități. Deci studiul culturii nu se poate reduce la înregistrarea și descrierea cuprinzătoare a vastului număr de presupuse modele de comportament care trec de la o generație la alta prin procese sociale. Trebuie să mergem pînă la structura cea mai intimă a culturii, în raport cu cerințele unor personalități, să depășim conceptul unei culturi impersonale a antropologului prin luarea în considerație a personalității ca o configurație de experiență distinctă, semnificativă, ce-și însușește tot mai multe simboluri, creînd un soi de microcosm cultural. Un exem-

[15] M. Ralea, T. Herseni, *op. cit.*, p. 295.

Scanned with OKEN Scanner

plu admirabil de studiere a culturii în îmbinare cu studiul personalității îl constituie psihologia copilului. Pe acest teren este de neacceptat punctul de vedere antropologic potrivit căruia cultura se oferă copilului ca o gustare sub forma unor modele de comportare. De fapt este vorba de o *relație activă* a culturii care nu este doar ceva dat ci e înainte de toate un proces viu, educativ, de formare a personalității copilului.

Împotriva descriptivismului plat, fals, obiectiv, ineficient, al unor modele abstracte de comportament, ignorînd nucleul central al procesului cultural — personalitatea umană —, E. Sapir cere ca studiul culturii să fie fundamentat pe studiul caracteristicilor definitorii ale persoanei umane. Este o idee valoroasă în preocuparea de a descifra sensul etic al culturii. Personalitatea și cultura nu sînt calități exterioare și străine una de cealaltă. Este într-adevăr simplist și denaturant a reduce cultura la o sumă de mecanisme sau modele de comportare, standardizate și omologate, care trebuie apoi servite copilului sau pe care individul matur și le însușește ca ceva gata confecționat, aidoma unor obiecte de îmbrăcăminte fabricate în serie.

Complicarea relațiilor și funcțiilor sociale generează probleme grave în condițiile capitalismului unde cei mai mulți scriitori și oameni de cultură în genere se arată sincer îngrijorați de perspectivele individului într-o ordine socială care cultivă cu precădere mecanicul, cantitativul. Sapir, care — după cum am văzut, stabilește o opoziție netă între cultura externă (=civilizația) și adevărata cultură care ar fi internă, de ordin etic —, se întreabă: „Cum să culegem roadele de netăgăduit ale unei mari diferențieri de funcțiuni, fără să pierdem în același timp din vedere individul ca un nucleu al valorilor culturale, este problema cea mai dificilă a oricărei civilizații care se complică rapid“[16]. Individul trebuie să-și păstreze individualitatea sa culturală ca o compensație față de frustările pe care le generează civilizația. De aceea, concomitent și complimentar interesului pentru studiul culturilor se află interesul pentru studiul personalității. *Apariția conceptului de personalitate în studiul culturilor*, cum se intitulează un eseu din cartea citată a lui Sapir, marchează în concepția sa o nouă orientare în înțelegerea și interpretarea culturii.

Personalitatea nu poate fi redusă la un ansamblu de conduite și comportări, cum apare în scrierile unor autori anglo-americani; dar e limpede că atitudinea, comportamentul reprezintă o trăsătură și o manifestare importantă a personalității. Prin intermediul acestora putem detecta însuși mediul cultural, cu exigențele sale specifice, care a produs un anumit tip de personalitate. R. B. Cattell stabilește principiile fundamentale ale acțiunii mutuale a personalității și culturii.

Sintetizînd, el relevă trei feluri de influențe exercitate de cultură asupra personalității: a) influența directă prin comunicare mai mult sau mai puțin voluntară a culturii sau a unei părți a culturii; b) „efectele de situație“, datorate poziției pe care o ocupă subiectul în cultură; c) anumite necesități psihologice fac să se nască structuri secundare după legi psihologice care ne trimit la nevoi ale individului rezultînd din exigențe ale culturii ce acționează direct asupra personalității. Pot fi definite trei calități sau componențe culturale ale

[16] *Culture, Language and Personality*, p. 96.

Scanned with OKEN Scanner

personalității: *complexitatea,* opusă simplității naturale; *integrarea,* opusă dezintegrării și *organizarea,* opusă dezorganizării care se asociază cu o moralitate individuală foarte slabă și o conduită antisocială[17].

Pentru a obține o explicare integrală și satisfăcătoare a raportului cultură-comportare și cultură-personalitate, ar trebui să recurgem și la alți factori decît la cei pe care-i are în vedere Cattell și mai ales să descifrăm cadrul social-politic specific, structura de clasă a societății și epoca ce generează un anumit tip de cultură și respectiv un anumit tip de personalitate.

Să ne referim, de pildă, la un singur aspect esențial, definitoriu pentru tipul nou, modern și cu atît mai mult pentru tipul socialist de personalitate: *rolul muncii.* Am tratat în altă parte a acestei cărți rolul muncii în geneza culturii; dar acest rol nu este mai puțin important și relevant pentru formarea și dezvoltarea omului ca personalitate, deci în calitatea de creator de cultură.

În civilizația modernă, puțini se mai încumetă să desconsidere munca, funcția sa creatoare de cultură și de personalitate. Dimpotrivă, găsim elogii aduse muncii la gînditori de cele mai diferite orientări ideologice care nu pot fi bănuiți de simpatii promarxiste. Unul din aceștia Henri Arvon scrie: „Triumful muncii pare complet. Ea comandă pulsațiile sociale, economice și politice ale timpului nostru: ea forjează armătura culturală. Munca transformă lumea, în timp ce spiritul o explică. Transformarea lumii nu se poate înfăptui fără ca ea să fie asimilată prin explicarea lumii. Explicarea lumii nu se poate deduce decît din transformarea sa care o clarifică și o justifică"[18].

Opoziția pe care o stabilesc unii autori burghezi între cultura internă și personalitate, pe de o parte și civilizația pe de altă parte, vizează între altele (în orice caz implică) o minimalizare, dacă nu o ignorare totală a acestui factor formativ. Or, munca reprezintă forța motrică fundamentală a istoriei deoarece în și prin muncă s-au realizat toate minunile civilizației și culturii, de la piramidele egiptene, comorile de arhitectură ale Nubiei și apeductele romane, pînă la *marile desțeleniri* — la propriu și figurat — ale epocii contemporane. De aceea, munca este în același timp factorul principal al formării personalității: *în* și *prin muncă* omul devine om, își formează și își dezvăluie calitățile sale umane. Dacă definim noțiunea de personalitate în condițiile socialismului ca o *individualitate puternică,* creatoare care aduce o contribuție remarcabilă (pe măsura talentului, aptitudinilor sau geniului său) la progresul societății umane, atunci nu închistarea în sine, izolarea în turnul de fildeș, ci munca în folosul societății, munca eliberată de tarele exploatării și ale dezumanizării, activitatea creatoare de cultură ne indică o personalitate. Raportul cultură-personalitate trebuie privit deci și prin prisma faptului că personalitatea nu este numai produsul societății, al unei anumite culturi, ci și *creatoare* de societate și cultură.

[17] Vezi Raymond B. Cattell, *La personnalité. Étude systematique et concrète,* vol. II, P.U.F., 1956, pp. 549—555.

[18] Henri Arvon, *La philosophie du travail,* pp. 107, 111.

Scanned with OKEN Scanner

În ultima analiză, personalitatea, ale cărei sentimente și fapte devin forțe culturale nemijlocite, ca facultăți creatoare[19], este *nucleul central* al oricărui act sau proces cultural. Omul ca personalitate este deci, în chip necesar, un subiect activ al culturii. Modelele de acțiune, de valori și sensuri etice diferite, sînt în cea mai mare parte nu înnăscute ci determinate cultural. Persoana însăși este, după mulți cercetători, o valoare socială, un sistem de atitudini mai mult sau mai puțin integrate, care depind de cultura grupului social căruia îi aparțin și tocmai de aceea nu poate fi reprezentată adecvat ca o structură fixă ci este un proces, o istorie; istoria culturală a personalității este însăși personalitatea[20].

Scinderea societății în clase antagoniste determină o ruptură între munca fizică și cea intelectuală. Apare o contradicție adîncă și de nerezolvat în condițiile proprietății private și ale exploatării; producătorii nemijlociți ai bunurilor materiale — făuritorii întregii civilizații — se simt înstrăinați în lumea pe care ei înșiși o creează. Exploatarea și mizeria maselor, procesul de înstrăinare creează o prăpastie între valorile culturale spirituale și masele muncitoare, a căror rol pare a fi redus din unghiul de vedere ce ne interesează aici în a crea timp liber pentru o minoritate privilegiată ce deține monopolul muncii intelectuale. Antagonismul dintre munca fizică și cea intelectuală este un aspect particular al contradicției de clasă fundamentală din societatea respectivă. Prin urmare, după cum am arătat, pe de o parte, masele nu pot participa multilateral, potrivit cu aptitudinile și talentele fiecărui individ, la creația culturală în formele sale cele mai evoluate și nu pot asimila pe scară largă cele mai de seamă valori ce constituie fondul cultural de aur al umanității; pe de altă parte, reprezentanții muncii intelectuale, care sînt legați de interesele claselor dominante exploatatoare, au o atitudine de desconsiderare și minimalizare a muncii fizice.

„Potențele spirituale ale producției iau proporții într-o direcție, pentru că dispar în multe altele. Ceea ce pierd muncitorii parțial, se concentrează, opunîndu-li-se, în capital. Faptul că potențele spirituale ale procesului material de producție le sînt opuse muncitorilor ca proprietate a altuia și ca forță care-i domină este un rezultat al diviziunii manufacturiere a muncii"[21]. Aceasta nu exclude firește existența unor detașamente de intelectuali care în creația lor culturală dau glas sau exprimă gînduri, sentimente, năzuințe ale poporului[22].

[19] Plecînd de la ideea că esența umană sau omul ca subiect *istoric* este genul proxim al categoriei sociologice (de ce numai a celei sociologice?) de personalitate, N. S. Dumitru scrie în mod just că personalitatea „reprezintă concentrarea esenței creatoare a *omului*" (*Esența omului și definiția sociologică a personalității*, în „Revista de filozofie", nr. 3/1966, p. 313).

[20] Vezi și Clyde Kluckhohn and Henry A. Murray, *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, 1956, pp. 6—21.

[21] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ed. a IV-a, 1960, p. 379.

[22] O substanțială contribuție la explicarea situației și rolului intelectualității, a evoluției sale în istoria societății, aduce Gáll Ernö, în lucrarea *Intelectualitatea în viața socială* (Editura Științifică, Buc., 1965). În această carte se arată că formarea păturii intelectuale, existența și dezvoltarea sa sînt inseparabil legate de apariția și evoluția contradicției dintre munca fizică și cea intelectuală. Printr-o analiză deosebit de nuanțată și documentată auto-

Scanned with OKEN Scanner

Ideologia dominantă este însă aceea care afirmă teorii idealiste şi reacţionare cu privire la conţinutul şi rolul culturii, raportul dintre cultură şi personalitate.

Cea mai răspîndită dintre ele este *teoria elitelor* culturale şi a masei pasive aculturale.

Încă în 1844, în prima lor lucrare comună, *Sfînta familie,* Marx şi Engels au dat o ripostă nimicitoare unei asemenea teorii susţinute de tinerii hegelieni. Răspunzînd tezei reacţionare, potrivit căreia muncitorii fiind lipsiţi de spirit critic nu creează nimic, pentru că nu creează decît obiecte „individuale" adică sensibile, tangibile, fără spirit şi fără critică (numai creaţiile ideale, fanteziste ale criticii sînt totul), ei scriau plini de indignare: „Muncitorul nu creează nimic; această teză este de altminteri — abstracţie făcînd de faptul că muncitorul *izolat* nu produce nimic *întreg,* ceea ce este o tautologie — complet absurdă. Critica critică nu creează nimic; muncitorul creează totul, şi o face în aşa măsură încît şi prin creaţiile spiritului său face de ruşine întreaga critică"[23].

Marxismul nu neagă rolul individualităţii superior înzestrate, al personalităţii în creaţia culturală ca şi în creaţia istorică generală; dar aceasta nu are nimic comun cu teoria elitelor privilegiate, deoarece marxismul militează teoretic şi practic pentru înflorirea în *proporţii de masă* a unor asemenea individualităţi prin reorganizarea şi dezvoltarea socialistă a societăţii. Baza *socială* ca şi cea *ideologică* a culturii burgheze, strîmtă, plină de contradicţii antagoniste, o face inaptă pentru a deveni o cultură consecvent umanistă, deoarece ideile filozofice, morale ce o călăuzesc şi-i precizează orientarea sînt străine şi ostile intereselor materiale şi spirituale ale maselor muncitoare. Burghezia, spunea Gramsci, nu reuşeşte să elaboreze o cultură populară; cultura burgheză rămîne cultura unei „aristocraţii intelectuale, restrînse, care uneori are priză asupra tineretului, în măsura în care devine politică imediată şi ocazională"[24].

În legătură cu teoria elitelor culturale şi cu situaţia maselor muncitoare în societăţile presocialiste — la care se referă cu precădere susţinătorii acestei teorii — aş dori să subliniez că ruptura dintre cultura spirituală şi omul muncii,

rul reuşeşte să pună în lumină caracterul contradictoriu al poziţiei şi rolului intelectualităţii în societăţile împărţite în clase antagonice. Astfel, arătînd în ce limite munca intelectuală este un privilegiu al claselor exploatatoare şi a reprezentanţilor săi, Gáll Ernö are grijă să precizeze nu numai că noţiunile de clasă exploatatoare dominantă şi muncă intelectuală nu coincid dar şi că burghezia n-a reuşit să recruteze nici un „apologet" din rîndurile scriitorilor de mare talent. Rolul de slujitori devotaţi ai intereselor capitaliste l-au acceptat în general numai cei mediocri (*op. cit.,* p. 151). Interesantă este şi analiza situaţiei specifice a unei anumite categorii de intelectuali — *inginerii* — în a căror muncă se îmbină două funcţii: funcţia de conducere tehnică, de îndrumare, coordonare, control al muncitorilor şi funcţia de executare propriu-zisă a sarcinilor tehnice. Ambele se exercită în interesul capitalistului dar proporţiile variabile ale acestor funcţii definesc poziţia inginerilor: mai apropiată de poziţia şi interesele capitalistului sau de situaţia şi interesele clasei muncitoare. Dezvăluind consecinţele influenţei monopolurilor asupra situaţiei cărturarilor, Gáll Ernö scrie: „S-a accentuat dependenţa intelectualilor faţă de capital, a crescut imixtiunea statului burghez în problemele producţiei intelectuale, se manifestă o tendinţă amplă de militarizare a ştiinţei. Pe de o parte s-a adîncit criza intelectualităţii burgheze, *iar pe de altă parte cresc nemulţumirea şi lupta maselor de intelectuali împotriva monopolurilor*" (*op. cit.,* p. 165).

[23] K. Marx şi F. Engels, *Opere,* vol. 2, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1958, pp. 20—21.

[24] A. Gramsci, *Oeuvres choisies,* Editions Sociales, 1954, p. 86.

Scanned with OKEN Scanner

producătorul nemijlocit al bunurilor materiale, nu este niciodată totală. Masele muncitoare nu au încetat nicicînd să joace un rol important în dezvoltarea culturii, mai ales în ceea ce priveşte limba, cultura literar-artistică folclorică, cultura morală etc.

Vorbind despre clasa muncitoare, Lunacearski spunea: „Proletariatul nu se poate împăca cu realitatea capitalistă. Dar lupta lui nu este o expresie a disperării, iar el nu caută soluţia în dezlănţuirea forţelor antisociale distructive El opune capitalismului propria sa *concepţie creatoare despre lume.* El nu se înclină supus în faţa lumii, ci o acceptă ca pe o misiune, deoarece clasa muncitoare este o forţă uriaşă, care întrece toate forţele omeneşti din cîte a cunoscut vreodată istoria"[25].

În concluzie, aş dori să subliniez următoarele idei:

1. *Culturalul* dispune de o uriaşă potenţialitate formativ-educativă tocmai datorită faptului că el reprezintă o sinteză sui generis a *socialului* (condensare de cunoaştere şi experienţă umană, socialmente constituite şi dobîndite) şi *individualului,* prin actul intim al creaţiei şi prin finalitatea sa: asimilarea, trecerea sa prin filtrul selectiv al unor conştiinţe personale. Cu alte cuvinte, culturalul este una din pîrghiile principale prin intermediul căreia bogăţia şi multilateralitatea relaţiilor sociale determină bogăţia şi potenţialitatea personalităţii umane.

2. În raport cu personalitatea, cultura are o dublă funcţie: a) *de integrare* a sa în reţeaua complexă a relaţiilor sociale; există grade şi modalităţi diferite de integrare, dar o cultură care nu ignorează valorile morale acţionează întotdeauna în sensul unei integrări de esenţă umanistă, care se opune deopotrivă izolării individului de colectivitate, a culturii sale interne, subiective de cultura socială obiectivă, dar şi dizolvării individului în grupul social sau într-o colectivitate mai largă; b) *de diferenţiere,* de delimitare; personalitatea culturală nu este o simplă entitate abstractă a unei colectivităţi sau o medie statistică a acesteia, ci expresia individuală, concentrată, relativ autonomă a potenţialului său creator de cultură, a disponibilităţii sale de receptare culturală. Tocmai lumea nou creată a culturii decide în primul rînd asupra formării şi orientării acţiunilor şi a personalităţii omului.

3. A vorbi despre profilul personalităţii umane în socialism înseamnă nu numai a surprinde o *temă majoră* a istoriei culturii, un criteriu esenţial de raportare şi valorificare a realizărilor care se înscriu pe linia progresului istoric, dar, totodată, a dezvălui o unitate de măsură centrală pentru a aprecia superioritatea covîrşitoare a culturii socialiste şi a orînduirii socialiste în general faţă de toate orînduirile care le-au precedat. Mihail Ralea scria încă în 1943 că „omul total nu este posibil decît într-o societate fără clase. Aceasta va fi creaţiunea morală cea mai importantă a civilizaţiei socialiste"[26].

Noul tip de personalitate îl reprezintă omul cu o înaltă conştiinţă umană, care trăieşte la un înalt diapazon sufletesc bucuriile şi suferinţele semenilor săi. Sinceritatea şi puritatea morală, dăruirea de sine, sentimentul datoriei şi responsabilităţii sînt calităţi ce nu pot lipsi unui om care nu jonglează ostentativ

[25] A. V. Lunacearski, *Despre literatură,* p. 560.
[26] Mihail Ralea, *Dualismul culturii europene şi concepţia omului total,* în *Scrieri din trecut,* în Literatură şi filozofie, vol. 3, E.S.P.L.A., Buc., p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

cu un bagaj de cunoştinţe şi trăieşte intens valorile culturii. Căci numai astfel aceste valori se integrează în subiectivitatea dinamică a vieţii sale, devin credinţe şi convingeri personale, stimulează gîndirea sănătoasă şi fapta cutezătoare. „Ideea lui Marx că emanciparea omului implică momentul cunoaşterii şi organizării forţelor sale proprii ca forţe sociale găseşte pe terenul şi în cadrul relaţiilor socialiste condiţiile realizării ei. Altfel spus, socialismul îl emancipează pe om: 1. lichidează relaţiile de exploatare şi asuprire; 2. organizează activitatea oamenilor liberi de exploatare cu forţe nemijlocit sociale; 3. face astfel posibil ca omul însuşi a) să-şi cunoască şi recunoască forţele proprii ca forţe sociale; b) să-şi modifice treptat propria sa psihologie individuală în direcţia asimilării şi absorbirii temelor sociale ca *ale sale;* c) să producă un nou model uman al epocii, omul nou al socialismului, caracterizat de o robustă individualitate şi optimism, de încredere în forţele proprii şi în destinul omului..."[27].

[27] Niculae Bellu, *Tema omului,* în „Revista de filozofie", nr. 7/1965, p. 878.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 21

CULTURĂ GENERALĂ ȘI SPECIALIZARE

„Cultura generală nu este contrară, ci mai curînd complimentară culturii speciale. Mai ales pentru că e formare a spiritului, e utilă tuturor oamenilor, tuturor specialiștilor, experiența arată net că cel mai bun specialist este cel care adaugă la cunoașterea profundă a specialității sale, o anumită cultură generală".

(LOUIS FAVRE)

MODUL DE A PUNE PROBLEMA; CONCEPTUL DE CULTURĂ GENERALĂ ȘI IDEEA MULTILATERALITĂȚII CONȘTIINȚEI UMANE

A defini *profilul* (sau idealul) *cultural* al unei epoci sau a unei societăți este o sarcină extrem de dificilă care presupune efectuarea în prealabil a unor aprofundate studii de istorie comparată a culturilor. În prezenta lucrare nu e posibilă decît enunțarea anumitor reflecții generale pe această temă, ținînd seama doar de unele concepte fundamentale, corelate și difinitorii, pentru un ideal de cultură: *cultura generală, dezvoltarea multilaterală a conștiinței, raportul dintre cultură generală și cultură profesională.*

În ceea ce privește cultura generală, înțelesurile moderne ale acestui concept, conținutul său istoric concret, rezultă din raportarea sa la anumite realități de ordin material sau spiritual în contextul cărora se mișcă, își precizează conținutul și își delimitează contururile.

Conceptul de cultură generală poate fi privit deci în raport cu:

1. Definirea cît mai exactă a însuși conceptului de cultură (ceea ce am încercat a face în prima parte a lucrării), acesta fiind genul proxim al noțiunii de cultură generală precum și a culturii profesionale care reprezintă diferența sa specifică;
2. Evoluția diviziunii sociale a muncii în epoca modernă și nevoia obiectivă a unei specializări riguroase de înaltă calificare;
3. Adîncirea și diversificarea maximă a cunoștințelor științifice, constituirea a numeroase discipline științifice noi de intersecție și ca urmare, creșterea imensă a volumului de cunoștințe de care dispune societatea.
4. Idealul modern socialist al unei personalități multilateral dezvoltate.

Sînt numai cîteva coordonate esențiale pe care, după părerea mea, nu le poate omite o dezbatere rodnică a problemei. În funcție de cerințele și economia prezentei lucrări, mă voi opri doar asupra unor aspecte, considerînd ca punct central de referință, ca idee dirigentă, dezideratul umanist al dezvoltării multilaterale a conștiinței și personalității umane.

Conceptul de cultură generală este legat atît de cerințele obiective ale progresului social cît și de structura personalității omului. „Cultura umană cea

14619
1969

Scanned with OKEN Scanner

mai generală este cea care cultivă toate facultăţile omului şi tinde astfel a face omul complet... este deci în acelaşi timp, cultură fizică şi cultură intelectuală estetică şi morală. Cultura dezvoltă facultăţile, calităţile, aptitudinile. Ea permite a-l ridica pe fiecare dintre noi pe scara valorilor, ea facilitează adaptarea individuală la mediu şi împrejurări.

Cultura generală nu este contrară, ci mai curînd complimentară culturii speciale. Mai ales pentru că e formare a spiritului, e utilă tuturor oamenilor, tuturor specialiştilor, experienţa arată net că cel mai bun specialist este cel care adaugă la cunoaşterea profundă a specialităţii sale, o anumită cultură generală"[1].

Pasajul citat, aparţinînd unui autor a cărui specialitate e de domeniul tehnicii, cuprinde două idei valoroase:

— cultura generală nu se opune celei profesionale ci stă la baza acesteia şi totodată o completează şi o desăvîrşeşte;

— cultura generală are o finalitate umanistă, tinde la formarea şi dezvoltarea tuturor facultăţilor şi aptitudinilor omeneşti, ea nu e concepută deci ca o sumă de cunoştinţe enciclopedice, destinată doar erudiţilor.

La Tudor Vianu conceptul de cultură generală nu se confundă cu *cultura totală* a sufletului, ci este o mobilare a minţii cu cunoştinţe de tot felul, din toate domeniile spiritului omenesc. „Cultura generală este o instrucţie mai mult sau mai puţin completă, în legătură cu aspiraţiile noastre către valorile intelectuale şi care poate să nu ţină seama de celelalte ţinte ale vieţii omeneşti, cum este adîncirea morală sau cea estetică şi religioasă a sufletului. Cultura generală, bun indispensabil al omului, nu este de loc întreaga cultură"[2].

Întrebarea care se pune este dacă putem limita cultura generală numai la cultura intelectuală, fără cea sufletească? Mai exact spus, este oare îndreptăţit să excludem din conceptul de cultură generală latura sa etico-formativă?

O atare excludere este cu atît mai nelegitimă, dacă avem în vedere denaturările şi simplificările la care este supus adesea acest concept în practica unor categorii sociale din ţările capitaliste şi chiar în unele teoretizări. Astfel, se face o distincţie între acele norme care se aplică tuturor membrilor societăţii şi de la care nu se permit, abateri, norme universale (cum ar fi, de pildă, interzicerea incestului), şi aşa-numitele norme *alternative* — alegerea unei cravate, modul de pregătire a cărnii, neomogenitatea societăţii după vîrstă, sex, stare civilă, apartenenţă religioasă.

Cei ce pun problema astfel, o simplifică la maximum şi o vulgarizează. Generalul în cultură nu se reduce la un număr redus de norme foarte generale, mai ales restrictive; exemplul dat nici nu este propriu-zis un fapt de cultură, ci unul biologic care a dobîndit însă şi o sancţiune social-morală. Specialul în cultură nu se reduce la reacţii şi habitudini diferenţiate după criterii naturale care de asemenea în multe cazuri, nu se subsumează sferei culturii.

O concepţie mai veche asupra culturii generale punea pe primul plan bogăţia cunoştinţelor clasice, obţinute pe cale pur livrescă. Un om cult era mai ales cel ce ştia a citi în greacă şi latină. Revoluţia tehnico-industrială a dinamitat această concepţie impunînd o alta care are în vedere o lărgire a cîmpului social

[1] Loiuis Favre, *Culture générale. Méthode scientifique. Esprit Scientifique*, Paris, 1922, p. 3.

[2] Tudor Vianu, *Filozofia culturii*, Editura Publicom, 1944, Bucureşti, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

al culturii dar în dauna calității sale, o mai largă sferă de cuprindere dar, adesea, fără adîncime în varietate. Îndeosebi anumite deformări pe care le determină caracterul antagonic al progresului tehnic în capitalism, au drept urmare reducerea intereselor de „cultură generală" la cunoașterea campionilor de ciclism și a altor campioni sportivi, a stelelor de cinema, a mărcilor de automobil, la care se mai adaugă audiția programelor radiofonice, vizionarea de filme, televiziune. Fără a nega importanța unora din aceste elemente ca mijloace ale comunicării culturale de masă, larg accesibile, trebuie spus că ele nu pot constitui elemente suficiente pentru o formație de cultură generală.

A fi *informat* nu înseamnă pur și simplu a fi cult, căci nu orice informații au valoarea formativă a unor elemente de autentică cultură[3]. Informații pot fi și acelea de care este plină o anumită presă ce se ocupă pe spații largi de crime, furturi, violuri, viața intimă a diferitelor stele de cinema, cancanuri politice, bande de gangsteri etc. Politica culturală a burgheziei este puternic influențată de politicianismul meschin, de interese egoiste care contravin unei formații de cultură generală pentru întreaga societate. Tocmai de aceea presa, radioul cinematograful — care se adresează celor mai largi mase ale poporului — nu pot constitui decît într-o mică măsură instrumente de cultură autentică. Informații de genul celor pe care le vehiculează adesea cele mai răspîndite mijloace ale comunicației de masă sînt menite mai curînd să imbecilizeze conștiința publică decît să-i satisfacă și potențeze facultățile intelectuale proculturale. La atari situații se referă și un Léopold Flam cînd scrie că „informația actuală este aceea care îl călăuzește pe individ, care îi răpește toate mijloacele de a judeca el însuși. El gîndește și simte cum vor stăpînii tehnicilor de comunicație"[4]. Firește, un asemenea tablou nu trebuie exagerat dar el reflectă o realitate socio-culturală, evidentă mai ales în unele țări capitaliste.

Conceptul modern de cultură generală, considerat în raporturile sale dialectice cu cultura profesională, trebuie examinat în funcție de imperativul cultural al umanismului vremii noastre care nu se poate realiza ca atare decît ca umanism socialist: dezvoltarea multilaterală a conștiinței, a personalității. Problema este foarte actuală, dar pe cît este de des întîlnită sub formă enunțiativă, pe atît de puțin e analizată dintr-un unghi de vedere sintetizator, etic, sociologic, și mai ales din unghiul de vedere integrator al axiologiei și filozofiei culturii.

Ca *deziderat ideal*, multilateralitatea conștiinței omului ca personalitate aparține epocii moderne, dar ca *realitate socială în devenire*, ea este proprie socialismului. Conștiința umană privită sub raport filozofic și nu exclusiv psihologic sau etic, cunoaște o multimilenară și contradictorie evoluție, de la sincretismul unor însușiri spirituale nediferențiate ale omului primitiv, la bogăția spirituală lăuntrică a omului multilateral dezvoltat din condițiile socialismului.

[3] Pronunțîndu-se împotriva confuziei ce se face adesea între „simpla acumulare de informații și *cultură*, care presupune în plus o *atitudine critică selectivă* față de cunoștințe, *asimilarea* lor și *transfigurarea creatoare* a materialului acumulat", Ileana Răceanu și Victor Mașek susțin cu temei că: „A fi informat, nu înseamnă încă a fi om cult. Cultura realizează deci, în primul rînd, depășirea stadiului de acumulare mecanică a unor simple cunoștințe, integrarea și transformarea lor creatoare într-un context de travaliu intelectual" (*Dialectica raportului cultură-inteligență*, în „Revista de filozofie", nr. 7/1966, p. 966).

[4] Léopold Flam, *L'Homme et la Conscience tragique. Problèmes du temps présent*, Press Universitaires de Bruxelles, Press Universitaires de France, 1964, p. 168.

BIBLIOTECA COMUNALĂ
BOR[illegible]Ă
RAIONUL [illegible]AMȚ

Scanned with OKEN Scanner

În tratarea acestui concept, trebuie să se țină seama de trei coordonate esențiale:

— *Sub raport social-economic,* dezvoltarea multilaterală a conștiinței presupune un anumit nivel de dezvoltare a forțelor și relațiilor de producție, perfecționarea mecanismelor de realizare a cerințelor progresului social, care solicită plenar și pe planuri multiple capacitatea de creație a oamenilor.

— *Sub raport gnoseologic,* o conștiință multilaterală dezvoltată are ca premise îmbogățirea conținutului de cunoaștere al conștiinței sociale în ansamblu și a fiecăruia din formele sale, creșterea ponderii elementelor intelectuale care sintetizează și cristalizează în forme relativ stabile o mai mare și variată experiență a cunoașterii.

— *Sub raport practic axiologic,* conceptul multilateralității este legat de polivalența funcțiilor conștiinței sociale; rolul activ transformator al acesteia se realizează în chip diferențiat, potrivit particularităților specifice ale fiecărei trepte sau forme de conștiință.

SENSUL ISTORIC ȘI EVOLUȚIA RAPORTULUI DINTRE SPECIALIZARE ȘI PROFILUL CULTURAL MULTILATERAL

O primă problemă pe care o ridică imperativul modern al dezvoltării multilaterale a conștiinței este acela al raportului dintre specializare și formația de cultură generală a oamenilor. Este o problemă pe care antichitatea și evul mediu nu au cunoscut-o, căci ea presupune un nivel relativ ridicat al activității practice, bazată nu numai pe o diviziune socială generală a muncii, dar și pe una tehnică-profesională, și corespunzătoare acestei activități o diversificare progresivă a cunoașterii.

Ideea de formație culturală multilaterală apare ca un corolar al specializării. Societatea nu poate s-o elaboreze atîta vreme cît nu a resimțit nevoia unei instruiri profesionale organizate și din ce în ce mai specializate într-o ramură strict determinantă de activitate. Dezvoltarea multilaterală a conștiinței reprezintă dintr-un anumit punct de vedere, o nevoie spirituală resimțită de umanitate ca o compensație și ca o contracarare a formației unilaterale pe care o implică specializarea mărginită. Wilhelm Meister, cunoscutul erou al lui Goethe, reprezintă prima expresie literară a unui nou ideal de umanitate, pe care epocile anterioare nu l-au cunoscut. O cerință esențială pe care o implică realizarea acestui ideal constă în aceea că orice om trebuie să fie bine instruit, într-o anumită specialitate. În *Anii de ucenicie a lui Wilhelm Meister,* acest ideal este astfel formulat: „Orice om trebuie să se priceapă într-o direcție bine precizată, să știe să facă ceva într-un chip cu totul remarcabil", iar în *Anii de călătorie a lui Wilhelm Meister,* găsim o formulare nu mai puțin limpede: „Legea fundamentală a comunității noastre este că trebuie să stăpînești în mod temeinic o specialitate oarecare"[5].

Formularea unui asemenea deziderat reprezintă, prin sine însuși un mare progres dacă avem în vedere că în concepția aristocratică feudală, competența

[5] Vezi Tudor Vianu, *Goethe,* p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

specială într-un domeniu limitat era apreciată ca nedemnă de un nobil, incompatibilă cu tipul uman reprezentativ al epocii, cu *l'honnête homme*. O asemenea atitudine era legată de poziția mai generală de dispreț și desconsiderare a oricăror îndeletniciri practice și îndeosebi a valorilor muncii productive, creatoare de bunuri materiale. Cu toate progresele realizate mai ales pe plan cultural, Renașterea nu a făcut în această privință saltul necesar spre o concepție modernă asupra „dinamicii valorilor intelectuale". Conceptul renascentist al multilateralității umane este aproape exclusiv artistic și gnoseologic. Este un moment în care diversificarea disciplinelor intelectuale și artistice cunoaște o înflorire fără precedent, dar nu atinge nivelul unor specializări înguste, strict delimitate: Este epoca care, după cum spunea Engels, „avea nevoie de titani și care a creat titani, titani ca gîndire, pasiune și caracter, ca multilateralitate și erudiție".

Un asemenea tip uman este incompatibil cu profesionalismul din perioada capitalismului matur, dar și cu principiul politehnic al îmbinării muncii fizice cu munca intelectuală. Fără a nega existența unor personalități de acțiune care, asemenea unui Machiavelli, se străduiau să-și realizeze în practică ideile social-politice, caracteristică pentru Renaștere este contradicția dintre practica social-economică, nivelul scăzut al producției și al relațiilor sociale, care nu solicitau încă un producător multilateral dezvoltat și sfera producției intelectuale în care s-au afirmat personalități de geniu, creatori multilaterali de valori cultural-artistice. Acest fenomen interesant și complex are desigur o cauzalitate socială obiectivă, pe care nu e locul să o analizăm aici. Să reținem însă că nici *sincretismul cultural* din fazele incipiente ale societății, nici *integralismul filozofic* nediferențiat al cunoștințelor omenești din antichitate și nici chiar *enciclopedismul cultural* al Renașterii nu-și puneau măcar problema de a distinge formația spirituală multilaterală de cea profesională. Limitarea fundamentală a tipului renascentist de multilateralitate umană — decurgînd din contradicția de mai sus — consta în ruptura aproape totală cu masele celor ce muncesc.

Ar fi o greșeală să deducem din cele spuse că cerința multilateralității conștiinței este exclusiv de ordin spiritual, iar cea a specializării profesionale exclusiv de ordin economic. O tendință potențială de a cuprinde tezaurul de cultură, de a învăța fără preget atît din marea carte a naturii, cît și din cea scrisă de generațiile precedente i-a stăpînit și pe oamenii altor timpuri. Încă din perioada elenistică a civilizației grecești începe un proces istoric îndelungat de diferențiere a îndeletnicirilor și cunoștințelor omenești, dar abia în epoca modernă ajunge la maturizare. Acum însăși viața economică, dezvoltarea industriei mecanizate — cînd fiecare meserie, fiecare îndeletnicire devine o părticică a unui complex unic și unitar —, deci diviziunea industrială a muncii, cer dezvoltarea multilaterală a personalității omului muncii și generează una din cele mai serioase și dificile probleme de filozofie și pedagogie a culturii; *care trebuie să fie profilul cultural al unei asemenea personalități?*

Industria modernă, cu ajutorul mașinilor, al proceselor chimice și al altor metode, „transformă continuu, o dată cu baza tehnică a producției, funcțiile muncitorilor și combinațiile sociale ale proceselor de muncă. Prin acest fapt ea revoluționează tot atît de continuu diviziunea muncii din cadrul societății și aruncă neîncetat mase de capital și de muncitori dintr-o ramură a producției

Scanned with OKEN Scanner

într-alta. Natura marii industrii presupune deci schimbarea felului de muncă, fluiditatea funcționării, mobilitatea multilaterală a muncitorului"[6].

Conținutul intelectual al muncii este puternic influențat de progresul tehnic, de amploare și adîncirea acestui progres. Probema este convingător și argumentat dezbătută în lucrările recente de psihologie și de sociologia muncii, din țara noastră și din alte țări. Se demonstrează că revoluționarea întregului mecanism de producție prin automatizare nu constituie nici o soluție salvatoare pentru îmbunătățirea tragicelor contradicții ale orînduirii capitaliste, nici izvorul unic al frustrărilor și degradărilor la care e supusă personalitatea umană. Gh. Chepeș militează pentru o abordare complexă, neliniară a problemei, ținînd seama de implicațiile și consecințele contradictorii ale acestui proces, pentru o interpretare umanistă și culturalistă a fenomenului *integrării profesionale*, prin care trebuie să înțelegem modalitățile optime de *obiectivare* a personalității umane în raport cu anumite structuri interne optime a colectivelor de lucru.

La întrebarea, care sînt consecințele de ordin moral, cultural-profesional ale progresului tehnic contemporan asupra muncii, răspunsul diferă de la un autor la altul. Expunînd diferite puncte de vedere care accentuează fie sporirea rolului muncii de înaltă calificare, fie, dimpotrivă, creșterea ponderii muncii necalificate, Gh. Chepeș ajunge, pe baza unor cercetări sociologice concrete, la o tratare nuanțată a problemei, distingînd între cazurile în care progresul tehnic nu duce neapărat la îmbogățirea sau la sărăcirea conținutului intelectual al muncii, cele în care are evident loc o creștere a complexității funcțiilor umane și cazurile în care se produce, dimpotrivă, o descreștere a complexității acestor funcții[7]. Cînd vorbim despre consecințele și implicațiile dezvoltării tehnice trebuie să distingem între ceea ce ține propriu-zis de determinismul tehnologic și ceea ce aparține condițiilor concrete ale folosirii tehnicii. Căci nu atît progresul tehnic propriu-zis, subliniază autorul citat, cît insuficiențele și imperfecțiunile sale determină consecințe parțiale și temporar negative. „Dacă examinăm însă lucrurile într-o optică de largă perspectivă, ni se pare tot atît de neîndoielnic că *tendința istorică va fi mersul spre o îmbogățire intelectuală a muncii.* În socialism, scopul și însăși rațiunea automatizării — stadiul suprem al progresului tehnic — constau în absolvirea omului de tot ceea ce este doar un simplu «automatism» în activitatea sa de producție, de orice fel de sarcini tehnologice stereotipe și deci, transferabile pe seama mecanismelor, cu atît mai mult cu cît ele le pot executa incomparabil mai productiv și mai corect"[8]. Într-o asemenea perspectivă, progresul tehnic nu numai că nu exclude dar cere și determină „muncitori cu o temeinică pregătire profesională, cu un larg orizont de cunoștințe științifice, tehnice și de cultură generală"[9].

Cerința dezvoltării multilaterale a oamenilor se realizează incomplet și contradictoriu în condițiile capitalismului, deoarece ea corespunde parțial cu

[6] K. Marx, F. Engels, *Despre educația și învățămînt*, Editura didactică și pedagogică, Buc., 1960, p. 190.

[7] Gh. Chepeș, *Cerințele tehnicii noi și calificarea muncitorului industrial*, în vol. Gh. Chepeș, Emanoil Drob, Maria Popescu, *Aspecte ale integrării profesionale a muncitorilor în industria modernă*, Editura Politică, Buc., 1967, p. 47.

[8] *Ibidem.*

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul dezvoltării construcției socialiste*, vol. 1, p. 420.

Scanned with OKEN Scanner

interesul economic al capitalismului, dar contravine interesului său social-politic. Izvorîtă din însuşi mecanismul industriei moderne ca o necesitate economică, această cerinţă, devenită, totodată, nevoie spirituală a omului modern se realizează pe scară tot mai largă în condiţiile socialismului, cînd învăţămîntul, restructurat din temelii, precum şi toate celelalte forme de instruire şi educaţie socialistă a oamenilor muncii de toate vîrstele, aparţinînd tuturor generaţiilor, sînt subordonate acestei necesităţi.

Virgil Bărbat condiţiona o justă îmbinare a culturii generale cu cea profesională de orientare a şcolii spre nevoile reale ale omenirii din vremurile respective. Şcolile n-au înflorit decît atîta timp cît au fost şcoli profesionale de tip superior, pregătindu-i pe cei chemaţi să satisfacă aceste nevoi şi să fie totodată buni cetăţeni şi buni patrioţi. Şcoala profesională superioară este tocmai acel tip de şcoală care ţine seama de nevoile societăţii dar şi de perspectivele dezvoltării acesteia, în care cultura trebuie să producă mutaţii calitative în conduita şi felul de gîndi a celor educaţi[10].

Îmbinarea culturii generale şi a celei profesionale presupune o viziune mai comprehensivă asupra raportului cultură-personalitate-societate. Noul spirit al învăţămîntului modern se opune acelei orientări care, pe de o parte pregăteşte eruditi într-un domeniu foarte limitat şi ignoranţi în toate celelalte iar pe de altă parte diletanţi, atotştiutori, în sensul unei ştiinţe enciclopedice, universale.

Idealul de specialist pentru care militează cei mai clarvăzători profesori şi oameni de cultură este acela pentru care specializarea completă nu se limitează la cunoştinţe de amănunt, ci este integrată în atmosfera deschizătoare de perspective a tuturor cunoştinţelor înrudite. Stăpînirea suverană a studiului de specialitate trebuie să fie într-o legătură necesară cu toate acele domenii de cultură cu care se află într-o afinitate logică şi ştiinţifică. Astfel specializarea e pusă în vibraţie binefăcătoare şi rodnică a unui total de cunoştinţe sistematice[11].

Dezbaterile şi căutările în problema pusă sînt adesea rodnice şi binevenite. Ele sînt chiar necesare[12]. Cu condiţia să se ţină seama de caracterul istoric al acestei probleme, de faptul că nu pot exista nişte soluţii unice, bune pentru toate ţările, pentru toate perioadele lor de dezvoltare sau chiar pentru toate epocile. *Specialistul analitic* în domenii limitate, adesea foarte înguste este o necesitate social-ştiinţifică modernă, aşa cum enciclopedistul a fost o necesitate pentru Renaştere. Fără el ar fi fost de neconceput numeroasele şi variatele descoperiri care au intrat în patrimoniul necontestat al ştiinţei moderne. „Devine din ce în ce mai

[10] V. Bărbat, *Exproprierea culturii*, p. 140.

[11] Dim. Gusti, Maria Popescu Spineni, *Îndreptar pentru studentul de la Facultatea de filozofie şi litere din Bucureşti*, 1931, pp. V—VI.

[12] Acad. Andrei Oţetea, care a participat la un simpozion internaţional de la Moscova, consacrat acestei probleme, spunea cu acest prilej: „Necesitatea îmbinării specializării cu o largă cultură se impune şi din motive de ordin practic. Dialectica dezvoltării ştiinţei reclamă şi o specializare tot mai riguroasă. Dar în acelaşi timp, ea cere cunoştinţe aprofundate şi din alte domenii. Fizicianul are nevoie de matematici, biologul de chimie, istoricul de economie politică, economistul de cunoştinţe tehnice. În afară de această specializare pe care prof. Kuczinski a numit-o *complexă*, inginerul şi tehnicianul au nevoie de studiile sociale pentru a-şi da seama de efectele pe care munca lor le produce asupra societăţii şi de modul în care regimul economic şi social favorizează sau stăvileşte eforturile lor. La rîndul lor, specialiştii în ştiinţele sociale au nevoie să cunoască problemele ştiinţei şi tehnicii. Specializarea nu se poate realiza decît în cadrul culturii generale". (*Problema formării unor specialişti de înaltă calificare ştiinţifică*, în „Viaţa Românească", nr. 1/1963, p. 106).

Scanned with OKEN Scanner

imperios necesar, pentru eficiența cercetării, nu să știi «multe despe toate» ci «mult despre un singur lucru». Numai că în condițiile interdependenței ramurilor științifice este imposibil să știi «mult», dacă nu ai perspectiva largă și asupra celor «multe»"[13].

În prezent, tot ca urmare a unor necesități obiective și cerințe subiective se afirmă un nou tip cultural științific: acela în a cărui formație intelectuală, marile sinteze creatoare, cu largi deschideri spre momentele cele mai substanțiale și semnificative ale uriașului univers cultural, dobîndesc o pondere tot mai mare în raport cu sfera cunoștințelor analitice de strictă specialitate. Acestea din urmă nu sînt păgubite printr-o asemenea restructurare a conștiinței culturale, ci dobîndesc, dimpotrivă, sensuri și valențe noi, devin un material mai rodnic în planul creației. De aceea o profesionalizare cu adevărat creatoare trebuie să evite profesionalismul steril.

Pe plan social, factorul fundamental la care trebuie să raportăm după cum am văzut — evoluția acestui proces, este munca. Ținînd seama de această sferă fundamentală a vieții sociale, traiectoria procesului ce ne interesează este în linii mari următoarea:

a) nivelul rudimentar al forțelor de producție și al relațiilor umane — *diviziunea socială globală a muncii* — presupun (cer) un producător care execută un ansamblu de operații simple, care confecționează un lucru în întregul său. Este și aceasta un fel de „multilateralitate", căci meșteșugarul trebuie să cunoască toate operațiile și fazele de execuție a unui produs, dar universul său spiritual este extrem de sărac și nu poate fi vorba despre o adevărată multilateralitate a conștiinței sale.

b) Dezvoltarea forțelor moderne de producție, *diviziunea tehnică a muncii*, producția industrială, neagă acest moment afirmînd *principiul profesionalizării și specializării* din ce în ce mai delimitate corespunzător uriașelor progrese ale științei și tehnicii. Apar toate acele efecte nocive pentru conștiința umană cum ar fi profesionalismul îngust, unilateralitatea, un orizont cultural sărac, automatismul și stereotipia mecanică a actelor de muncă cu tot cortegiul lor de afecțiuni psihice și mutilări intelectuale, pe care capitalismul nu numai că nu le poate înlătura sau atenua, dar le hipertrofiază, le exploatează în interesul său sacrificînd pe omul muncii, cu nevoile și interesele sale materiale și spirituale, pe altarul profitului.

c) Dezvoltarea pe temeiuri socialiste a forțelor de producție, apariția și dezvoltarea noilor relații sociale, *diviziunea socialistă* a muncii reprezintă și din punctul de vedere care ne interesează aici o negare a negației. Negarea consecințelor capitaliste ale diviziunii tehnice a muncii, a mutilării conștiinței umane etc. nu înseamnă revenirea la iluzoria și de mult perimata multilateralitate de tip meșteșugăresc, ci preluarea, integrarea în noul sistem de muncă și de viață a marilor cuceriri ale științei și tehnicii moderne. Socialismul cere deci un tip uman multilateral dezvoltat, care se opune profesionalismului îngust, dar nu specializării și înaltei calificări, se opune orizontului social limitat al meșteșugarului, dar nu finețe și măiestriei în muncă de care dădea el dovadă, se opune diletantismului superficial prin definiție, dar nu tendinței de a forma un om cu un profil cultural multilateral.

[13] Marcel Breazu, *Orizont larg și specializare în cultura contemporană*, „Scînteia", nr. 7034 din 13.VII.1967.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 22

IDEALUL CULTURAL AL EPOCII NOASTRE ŞI NOŢIUNEA DE OM CULT

„Perfecţiunea unui lucru constă în aceea ca el să fie tot ceea ce el poate să fie. Perfecţiunea individului constă deci în aceea ca să fie el însuşi în întreaga suită a existenţei sale".

(G. F. HERDER)

„Cultura nu constă numai în rezultatele exterioare ale progresului tehnic-ştiinţific, ci mai ales în acele potenţe interne, spirituale, în convingerile şi cunoştinţele din care izvorăşte dorinţa de cultură şi capacitatea de a o realiza".

(ALBERT SCHWEITZER)

Noţiunile *cultură generală, specializare, ideal cultural* sînt corelative; analiza lor ne conduce la înţelegerea unei alte noţiuni, avînd de asemenea, un conţinut şi o semnificaţie concret-istorică: *noţiunea de om cult.* A fi multilateral dezvoltat înseamnă, în ultimă analiză, a fi un *om cult;* dar acest ideal nu este identic în toate epocile şi în toate societăţile.

Ce înseamnă, în epoca noastră şi în societatea noastră, a fi om cult? Iată o întrebare ce pare simplă, dar la o examinare mai atentă se dovedeşte mult mai complexă. Ideea de om cult îmbină un ansamblu formativ de valori deja constituite cu mişcarea lor pe planul subiectivităţii umane, cu realizarea lor prin gîndurile şi acţiunile subiectului uman. Ea se constituie din confluenţa „culturii interne" cu cea „externă" a personalităţii.

Nu există un criteriu absolut anistoric de determinare a *idealului cultural* în funcţie de care apreciem nivelul cultural şi comportarea unui individ. În istoria civilizaţiei şi culturii există momente de cotitură, de salt, care oferă generaţiilor următoare pilde înălţătoare şi profund instructive dar nicidecum modele desăvîrşite, intangibile şi imuabile, despre profilul cultural al omului şi al societăţii. Acesta este totdeauna istoriceşte condiţionat. Se poate spune deci că fiecare epocă istorică şi în special epocile de efervescenţă creatoare şi progres cultural — cum a fost Renaşterea şi mai ales cum este epoca noastră, a trecerii de la capitalism la socialism şi a constituirii noii societăţi —îşi are ideea sa nu numai despre cultură în general, dar şi despre ceea ce înseamnă a fi om cult.

Ca o concluzie sintetică la dezvoltările de pînă acum în această problemă, cele ce urmează au rostul de a schiţa *tipul uman cultural* pe care-l consider caracteristic epocii în general şi societăţii noastre socialiste în particular.

1. O *trăsătură esenţială a conceptului de om cult este,* cum am văzut, *o armonioasă structurare a culturii speciale profesionale cu cultura generală.*

Problema formării unui orizont de cultură generală se pune nu numai pentru cei care se pregătesc în vederea unor îndeletniciri mai apropiate de practică

sau profesează discipline avînd un caracter tehnic. În raport cu diviziunea actuală a muncii și cu sistemul contemporan de clasificare a științelor, problema este generală și comună pentru toți: muncitori, ingineri, tehnicieni, oameni de știință, profesori, literați, artiști și chiar filozofi. A cunoaște temeinic profesiunea pe care ți-o alegi este primul, dar nu unicul comandament social și moral al vremii noastre. Într-o epocă în care procesul de interferență și întrepătrundere al tuturor valorilor muncii și culturii este atît de înaintat putem spune că a privi diverse specialități ca pe niște monade închise în sine, fără uși și fără ferestre, ca breslele medievale, constituie o aberație economică și un nonsens spiritual. Fiecare om, care își formează aptitudinile într-o anumită direcție, care năzuiește spre o muncă creatoare, aducătoare de bucurii, trebuie să știe că profesionalismul îngust, lipsa de receptivitate culturală, frînează aptitudinile creatoare și, în cele din urmă, anihilează însuși actul creator care este, prin excelență, un act cultural (indiferent în ce domeniu s-ar exercita), o mîndrie a spiritului uman.

Chiar în domeniul științelor naturale, și tehnicii, unde obiectul cunoașterii este relativ mai simplu, mai ușor delimitabil, specialistul de înaltă calificare este o negație a meșteșugarului mărginit, închistat în cochilia meseriei sale. O cunoaștere aprofundată a unui asemenea obiect nu se reduce ca în filozofia neopozitivistă la descrierea sa empirică, ci înseamnă explicare cauzală, învestigarea conexiunilor în care e angrenat, dezvăluirea legilor mișcării sale — într-un cuvînt, a esenței sale lăuntrice. Ori toate acestea depășesc granițele strîmte ale obiectului analizat, ne poartă către alte discipline înrudite și în orice caz, presupune o anumită gnoseologie și metodologie, o anumită atitudine filozofică. A obține prin metode de laborator o substanță în stare pură, a-i cunoaște proprietățile, este un fapt științific important, dar cunoașterea, descoperirea adevărului, nu se limitează la atît ci este un proces mult mai cuprinzător, polivalent, proces care se integrează culturii tocmai prin sensul său creator, prin consecințele și implicațiile sale în planul valorilor culturale.

Cu atît mai mult în domeniul disciplinelor umaniste, științifice și literare, profesionalismul îngust este azi de neconceput. Obiectul unor asemenea discipline fiind el însuși de esență umană, nu poate fi cunoscut decît în contextul vast de interferențe din care face parte. Aceasta nu înseamnă firește negarea oricăror granițe între disciplină, care ar duce la o formație intelectuală eclectică sau chiar haotică. În înțelesul său științific și contemporan, cultura generală vizează o personalitate armonios dezvoltată. Spre deosebire de alte epoci istorice, multilateralitatea nu înseamnă pur și simplu o sumă vastă de cunoștințe din mai toate domeniile cunoașterii, ci un sistem închegat de cunoștințe, deprinderi, aptitudini creatoare formate, dispoziții proculturale. Cultura generală nu reprezintă un fel de depozit din care fiecare își ia ce poftește, la întîmplare, cît mai mult cu putință și fără discernămînt critic. Cultura adevărată este dimpotrivă, un proces veșnic viu și actual care trăiește *în* și *prin* oameni. Spre deosebire de tipul eruditului sec, neproductiv, omul cult de azi, muncitor sau intelectual, înțelege spiritul dinamic și creator al valorilor culturale și se conformează în activitatea sa acestui spirit. „Pe lîngă bogăția cunoștințelor, aș caracteriza pe omul de cultură prin aceea că are cunoștința primatului valorilor superioare. Un om de cultură, în adevăratul înțeles al cuvîntului simte însemnătatea care se

Scanned with OKEN Scanner

cuvine, atît valorilor intelectuale, adică cercetării adevărului, cît şi valorilor morale şi celor estetice"[1].

Un om cult asimilează cultura nu numai prin cunoaştere raţională ci şi prin trăire afectivă şi activitate practică; el nu este un receptacol pasiv de bunuri culturale ci un subiect conştient care asimilează critic aceste bunuri şi îşi aduce într-o măsură mai mare sau mai mică contribuţia la dezvoltarea şi îmbogăţirea culturii.

2. O altă trăsătură caracteristică a noţiunii de om cult este aceea a *raportului echilibrat dintre cultura ştiinţifică şi cea literar artistică în formarea culturală a omului contemporan, a rolului şi locului diferitelor componente culturale în complexul comportamental.*

O teză care, fără a stîrni prea mult entuziasm, are destui susţinători, afirmă că progresele fără precedent, cu totul excepţionale, ale ştiinţei în epoca noastră şi spectaculoasele sale realizări în astronomie şi cosmonautică în fizică şi biologie, în cibernetică şi matematică, ar determina asemenea prefaceri în structura noastră sufletească şi în tabla noastră de valori care ar impune domnia totală a lucidităţii ştiinţifice, făcînd de prisos lirismul şi afectivitatea, ducînd cu timpul dacă nu la dispariţia totală a artei (şi deci a facultăţilor subiective pentru crearea şi receptarea sa) la împingerea sa spre zone periferice de spiritualităţi umane, fără rosturi formative în viaţa umană.

Este adevărat că în cuprinsul unui tip de civilizaţie sau a unui sistem cultural nu toate elementele componente ocupă acelaşi loc şi aceeaşi greutate specifică în spiritualitatea epocii sau popoarelor respective. Nu este vorba însă de a stabili ierarhizări de valori cu sens depreciativ pentru unele valori culturale şi previligiator pentru altele, ci de a surprinde dinamica unor anumite culturi, corelaţiile interne specifice ale componentelor lor în funcţie de nevoile spirituale mereu schimbătoare ale societăţii, de nivelul de maturitate a relaţiilor sociale.

„Comuniunea şi corelaţia valorilor exclud supremaţia intolerantă şi exclusivismul, dar sînt compatibile cu proeminenţă.

Valorile se raportează, din totdeauna, unele la altele, se confrunt între ele prin intermediul unei valori predominante la un moment dat, într-o anumită epocă . . . care devine, în acest caz, valoarea majoră, *valoarea valorilor*"[2].

Pentru unii autori este vorba mai curînd de a surprinde inegalitatea dezvoltării culturale a unor popoare şi societăţi atît în ceea ce priveşte domeniile abordate cu precădere cît şi sub raportul intensităţii şi profunzimii elaborărilor culturale. Pentru Francisco Sarrayo, dacă în fiecare societate a predominat întotdeauna una din formaţiile culturale — Grecia a ridicat la gradul superlativ arta şi filozofia, Roma a dezvoltat mai ales dreptul clasic, iar în societatea modernă ştiinţa este aceea care a dobîndit progrese incomparabile — acesta se datoreşte faptului că fiecare popor îşi are vocaţia sa în istoria universală[3].

[1] Mircea Djuvara, *Cultura politică şi practică a omului de stat*, în *Politica culturii*, p. 315.

[2] Radu Sommer, *Responsabilitatea morală în artă* (lucrare aflată sub tipar la Editura Politică, mss. p. 6).

[3] Vezi Francisco Sarrayo, *Los principios de la Etica Social, los teritorias de la cultura y los problemes capitales de la filosofia*, Editorial Porrua, S. A. Mexico, 1961.

Scanned with OKEN Scanner

Afirmînd ideea despre fluxul şi refluxul culturii, ca un mod inseparabil al istoriei, despre civilizaţie ca devenire, dezvoltare („nu poate fi oprit ceasul timpului pentru a avertiza că în nivelul istoriei există inegalităţi"[4]), F. Sarrayo scrie că programul istoric diversificator prin care se caracterizează mişcarea culturii cuprinde integrate trei momente inseparabile: *specificitate, omogenitate* şi *devenire*. Cercetătorului de astăzi a fenomenului cultural i se oferă o cunoaştere inedită, descoperind nenumărate faţete ale acestui fenomen. Dacă înainte ieşea la iveală mai ales *identitatea*, acum se observă mai ales deosebirile, modalităţile particulare, specificitatea, tinzîndu-se din nou la unificare. Ştiinţa caută formule unificatoare de maximă generalitate, pentru toate cazurile particulare (principiul omogenităţii). Mai departe, autorul citat sugerează legea dezvoltării în salturi, a discontinuităţilor: „Simpla repetare a formelor artistice înseamnă paralizia culturală, iar apogeul vieţii artistice a unui popor se manifestă înainte de toate în crearea de noi modele"[5], dar această evoluţie progresivă nu neagă ci presupune trecerile, continuitatea precum şi unitatea de fizionomie, de stil a fiecărei epoci sau popor (omogenitate).

Este un punct de vedere interesant cu rezerva că toate aceste fenomene de dinamică internă, de structurări şi restructurări în evoluţia culturii şi în configurarea unui anumit ideal cultural nu se datoresc numai vocaţiilor culturale ale popoarelor şi ale indivizilor ci unor cauze sociale mai adînci.

În societatea sclavagistă antică, greco-romană, datorită unui stadiu de dezvoltare a relaţiilor sociale apropiate de vîrsta copilăriei omenirii, predomină formele imaginative artistico-literare de manifestare ale spiritului uman adesea chiar şi atunci cînd era vorba de producţii literare avînd un conţinut ştiinţific. „În literatura greacă şi latină sînt exprimate cu o exactitudine şi frumuseţe nedepăşite gîndurile, pasiunile, voinţele, visele omului. Ea este o oglindă fidelă a sufletului uman . . . Copilăria literaturii este literatura copilăriei"[6]. În modul de prelucrare şi cristalizare a rezultatelor cunoaşterii lumii înconjurătoare şi raporturilor dintre om şi natură, a relaţiilor sociale, a structurii şi particularităţilor vieţii sufleteşti etc. predomină facultăţile imaginative, creaţia artistică. Pe măsura maturizării relaţiilor sociale, a lărgirii şi adîncirii cunoaşterii în epoca modernă, creşte rolul şi ponderea elementului ştiinţific în complexul cultural al societăţii dar aceasta nu diminuează cu nimic importanţa cunoaşterii artistice. Este oarecum un fapt incontestabil că în înţelegerea şi reconstituirea unei anumite epoci sau a unei anumite civilizaţii producţiile artistice şi literare au oricînd o mare valoare de cunoaştere care pe treptele mai timpurii ale istoriei sînt de neînlocuit, iar perenitatea lor întrece cu mult pe aceea a altor manifestări culturale. Toynbee are dreptate cînd apreciază că pentru studiul istoriei greco-romane, statuile, poemele şi operele filozofice contează mai mult decît textele de legi, tratatele . . . dat fiind că operele artiştilor şi oamenilor de litere durează mai mult decît actele oamenilor de afaceri, a soldaţilor şi a oamenilor de stat[7].

[4] Francisco Sarrayo, *op. cit.*, p. 226.
[5] *Ibidem.*
[6] Francisque Vial, în *Encyclopédie française*, tome XV, pp. 15, 34—40.
[7] Arnold Toynbee, *Civilisation à l'épreuve*, p. 13.

Scanned with OKEN Scanner

Revenind la noţiunea de ideal cultural al epocii noastre, în raport cu care putem aprecia gradul de cultură a unui individ şi chiar a unui popor, trebuie să reţinem totuşi locul şi funcţia deosebită pe care le are ştiinţa în sistemul de valori a lumii moderne. Faptul se explică prin cauze social-economice actuale, dar el îşi are originea şi în raţiuni istorice mai îndepărtate şi mai de durată, care ţin de însăşi esenţa intimă a constituirii şi evoluţiei culturii.

Referindu-se la cei care pun problema culturii literare şi a culturii ştiinţifice în termenii unei alternative grave între utilitatea pur materială a ştiinţei şi frumuseţea estetică şi morală a literaturii şi artei, Francisque Vial spunea că este o eroare de tactică şi de fapt; ştiinţa nu este numai adevăr ci şi frumuseţe şi poezie; există şi o *poezie a ştiinţei* care se naşte din contemplarea lucrurilor, din imensitatea perspectivelor, din spectacolul dinamic şi totuşi constant al vieţii universului. Deci, la întrebarea — care este cea mai bună cultură pentru formare intelectuală, răspunsul nu constă într-o opţiune ci în asocierea celor două culturi[8].

Statutul social şi epistemologic al ştiinţei nu exclude ci presupune raportarea valorică la om, promovarea şi realizarea unor deziderate umaniste. Nu esenţa gnoseologică a ştiinţei ci *cauze de ordin social* pot deturna ştiinţa de la menirea sa firească şi a o călăuzi împotriva omului. Tendinţele de matematizare nu numai în ştiinţele naturii dar şi în cele umane nu trebuie să ducă într-o justă perspectivă social-ideologică la scindarea adevărului şi valorii. Căci rigoarea explicaţiei trebuie îmbinată cu supleţea comprehensivă, singura capabilă a parveni la bogăţia intrinsecă a fenomenului uman[9].

Unitatea (în diversitate) epistemologică, metodologică şi axiologică a ştiinţei şi culturii în general este nu numai cea mai înaltă exigenţă a spiritului sau a culturii — pentru care disocierea arbitrară a cunoaşterii echivalează cu negarea sa, dar şi o necesitate economică, socială şi morală a societăţii contemporane (realizabilă doar în condiţiile socialismului), caracterizată prin tendinţa spre *totalitate*, o totalitate dinamică, bogată, polivalentă, spre o negare a negaţiei în evoluţia gîndirii şi activităţii umane.

3. *O coordonată esenţială a idealului cultural contemporan o constituie atitudinea morală, o înaltă conştiinţă etică, a datoriei şi responsabilităţii sociale.* Cultura îşi realizează potenţele sale etice formative numai dacă devine un element al comportării. Dar şi aici trebuie să urmărim mişcarea fenomenului de cultură în toate implicaţiile sale; nu numai la nivelul raţiunii, dar şi straturile infraraţionale ale personalităţii omului — afectele, dinamica sentimentelor, deprinderilor — trebuie să fie impregnate, înnobilate prin cultură.

În termeni pedagogici, se face o distincţie între a fi *instruit*, adică înarmat în lupta pentru viaţă, şi *cult* care cere mai mult şi anume (armonie şi integritate spirituală). Montaigne spunea că e preferabil să-ţi alegi ca ghid pe unul care are *capul bine făcut* decît *prea plin*. Noţiunile sînt necesare dar nu suficiente pentru a-l face pe om cult. *Instrucţia* este un *prius logic* faţă de *posterius*

[8] *Encyclopédie, française* Tome XV, pp. 15, 34—9—15. 34—12. „A poseda o cultură literară sau o cultură ştiinţifică, nu înseamnă a fi cultivat în sensul actual al cuvîntului, pentru că cultura modernă se sprijină pe unitatea culturii literare şi a culturii ştiinţifice" (*op. cit.*, pp. 15. 34—13).

[9] Georges Gusdorf, *De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, Payot, Paris, 1966, p. 41

Scanned with OKEN Scanner

= *educația*. Dar aceasta din urmă provine „ca nevoie și scop, din substanța intimă a personalității". Pentru Herder, „perfecțiunea unui lucru constă în aceea că el să fie tot ceea ce el poate să fie. Perfecțiunea individului constă deci în aceea ca să fie el însuși, în întreaga suită a existenței sale"[10].

După cum spunea Makarenko „sarcina noastră constă nu numai în a educa în noi atitudinea justă, rațională față de problemele comportării, ci în a educa deprinderi juste adică deprinderi care să ne facă să procedăm just nu fiindcă am stat și ne-am gîndit la asta, ci fiindcă altfel nu putem, fiindcă așa ne-am obișnuit. Educarea acestor deprinderi este un lucru mai greu decît educarea conștiinței"[11].

Obișnuința este, cum se spune, a doua natură, dar de noi depinde ca aceasta să fie o natură cultivată, impregnată de valorile culturii, deci o natură umanizată sau o natură „naturală", un cîmp al reflexelor și pornirilor instinctive.

Literatură rusă ne-a zugrăvit, între altele, chipul moșierului așa-zis „luminat" care, după exemplul împărătesei Ecaterina, își făcea un merit din a-i citi pe Voltaire și Montesquieu, pe enciclopediști, a moșierului căruia îi plăcea să întrețină conversații savante pe teme iluministe, dar asta nu-l împiedica să-și exploateze crunt iobagii, să-și snopească în bătăi servitorii. De exemplu, Penocikin din *Povestirile unui vînător* întruchipează o astfel de cruzime bestială sub un văl de cultură, de lustru european. O asemenea flagrantă discordanță între o pretins solidă cultură intelectuală cu afișarea unor principii umaniste și totala *lipsă de omenie* în comportarea morală practică apare omului înaintat al vremii și societății noastre ca o monstruozitate de neconceput. Referindu-se la asemenea personaje, mai precis la tipurile sociale reale pe care le întruchipau, Lenin spunea că singurul criteriu după care pot fi apreciate intențiile și sentimentele reale ale oamenilor sînt acțiunile lor. „Pentru domni de seama lui Heiden, cultura este o spoială ușoară, un dresaj — deprinderea de a aranja în maniera unor gentlemeni cele mai murdare și mai grosolane gheșefturi politice"[12].

Vremurile se schimbă, apar alte relații sociale, situații și condiții noi dar asemenea contradicții, chiar dacă mai puțin flagrante, între cultura intelectuală a oamenilor (aparținînd claselor exploatatoare sau legați de aceste clase, de ideologia și morala lor) și comportarea lor morală în relațiile cu ceilalți oameni, se mențin. Numai *profilul cultural socialist* le exclude și reclamă îmbinarea armonioasă a specializării cu poli-profesionalizarea, a organizării științifice a muncii productive cu organizarea științifică a *timpului liber*[13], a asimilării valorilor culturii cu crearea și îmbogățirea acestora, a lucidității raționale cu intensa trăire afectivă, a principiilor promovate cu comportarea practică, într-o nouă și profund originală spiritualitate.

A vorbi despre relația dintre cultură și comportare, înseamnă a descifra una din finalitățile umaniste ale culturii. Aceasta nu poate fi o podoabă abstractă a spiritului (decît pentru snobi) sau un depozit prăfuit de idei sacrosancte,

[10] Citat din Ernest Rénan, *L'Avenir de la Science*, p. 494.
[11] A. Makarenko, *Opere*, vol. II, p. 445, (ed. rusă).
[12] *Lenin despre cultură și artă*, p. 85.
[13] Cf. Al. Tănase și M. Lupan, *Conținutul cultural al timpului liber*, în „Revista de filozofie", nr. 3 și 4/1965.

Scanned with OKEN Scanner

de norme aistorice, de cunoştinţe mortificate, de dogme (decît pentru eruditii sterili). Cultura este *izvorul viu* din care se alimentează continuu spiritul uman demiurgic (pe scară filogenetică precum şi ontogenetică) — deci istoria trecută a strădaniilor sale cristalizate în valori — dar şi tensiunea sa actuală, prin care se desprinde de trecut negîndu-l dialectic, făureşte noul din prezent şi anticipează viitorul; ea este într-un fel mediu extern de civilizaţie prin care omul se opune creator naturii, dominînd-o şi transformînd-o dar şi o *coordonată internă* a spiritului său, o dominantă sufletească ce-l ridică mai presus de toate celelalte vieţuitoare. „Cultura nu constă numai în rezultatele exterioare ale progresului tehnic-ştiinţific, ci mai ales în acele potenţe interne, spirituale, în convingerile şi cunoştinţele din care izvorăşte dorinţa de cultură şi capacitatea de a o realiza"[14].

Cultura presupune efort de cunoaştere, lectură îndelungată şi selectivă; „Cunoaşterea este însăşi fundamentul culturii intelectuale. Instrumentul esenţial este cartea... Eu nu cer decît un lucru, ca şcoala să fie un loc de muncă şi nu de plăcere şi amuzament. Cultura presupune efort"[15].

Dar ideea de om cult nu se reduce la *cultura intelectuală*, ci presupune şi o *cultură morală* pe care n-o putem obţine doar prin lecturarea cărţilor. G. Duhamel, multilateral om de cultură şi pasionat voiajor pe toate meridianele globului*, spunea: „Cultura cere cunoaşterea cărţii mai întîi, dar ea cere frecventarea semenilor şi voiaje instructive... Om cu adevărat cultural este cel care a citit mult, care cunoaşte pe mulţi din semenii săi şi care a parcurs multe din ţările zise străine"[16].

O concepţie activist-umanistă despre cultură afirmă René Maheu, Directorul General U.N.E.S.C.O., care, relevînd coordonatele majore ale epocii noastre, se pronunţă în multe din cuvîntările sale, ca şi în activitatea sa practică, pentru edificarea unui nou umanism, în spiritul *adevărului* şi a *vocaţiei universalului*, al echilibrului între ştiinţă şi cultură, între ştiinţă şi tehnică, între ştiinţele naturii şi ştiinţele omului. „În momentul în care puterea omului asupra lucrurilor se extinde spre orizonturile, altădată nebănuite, ale atomului sau ale astrelor, este important ca omul să-şi consolideze înţelegerea şi controlul de sine. Nu numai pentru că el e măsura tuturor lucrurilor, dar mai mult, pentru că el este principiul tuturor opţiunilor istoriei sale şi ţinta şi opera tuturor strădaniilor sale. Omul nu există decît concentrat într-o concepţie totală care-i dă un sens". De aceea sarcina cea mai importantă în momentul de faţă este aceea „de a-l îmbogăţi pe omul modern cu un sens nou, care să cuprindă *totalitatea diverselor sale orizonturi*"[17].

[14] A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, München, 1948, p. 128, apud Victor Maşek, *Albert Schweitzer — filozof şi critic al culturii*, „Revista de filozofie", nr. 11/1965, p. 1526.

[15] Georges Duhamel, *Problème de la civilisaton*, Paris, Mercure de France, 1962, p. 176—177.

* După cum mărturiseşte, în calitate de preşedinte al *Alianţei franceze*, parcurgea sute de mii km pe an. Firesţe nu putem exagera acest miljoc de formare culturală accesibilă unui foarte mic număr de oameni de cultură, care rămîne totuşi foarte important mai ales în epoca noastră.

[16] *Ibidem*, pp. 93—94.

[17] René Maheu, *Civilizaţia universalului*, Editura Ştiinţifică, Buc., 1968, p. 168.

Scanned with OKEN Scanner

Raportat la cultură omul este deci nu numai un rege al naturii externe dar şi singurul în stare de a-şi domina şi îmbogăţi propriul univers spiritual intern. Tocmai această coordonată internă a culturii o avem în vedere cînd vorbim de comportare. Există nu numai o cultură a comportărilor dar şi o cultură a sentimentelor omeneşti, a mişcărilor sufleteşti interioare. În raport cu această cultură sufletească se spune despre cineva că este un om civilizat, politicos, receptiv faţă de tot ceea ce este omenesc, că are bune maniere, este cuviincios, colegial, discret, plin de tact etc., sau că este lipsit de asemenea calităţi cărora li se pot adăuga multe altele. Toate aceste calităţi se subsumează ideii de *om cult* care în socialism coincide cu aceea de *om civilizat*. Pentru unii, comportarea omului este în întregul ei o noţiune etică. Indiferent de ponderea şi modul de structurare a diferitelor elemente culturale, ceea ce conferă sens şi finalitate specific umană comportării este tocmai dimensiunea sa morală. Un om poate să ştie foarte multe lucruri, să aibă o întinsă cultură ştiinţifică, literară şi artistică, dar comportarea în societate, în familie sau în colectivul de muncă, să fie negativă din punctul de vedere al principiilor moralei socialiste. Nu putem spune însă despre un asemenea ins că este un om cult în lumina idealului cultural al societăţii noastre. Dacă am încerca o definiţie sintetică a idealului socialist de om cult cu un profil spiritual multilateral, principalele sale elemente (sau momente) constitutive mi se par a fi: a) o temeinică instrucţie ştiinţifică şi tehnico-profesională; b) însuşirea concepţiei ştiinţifice despre lume a marxism-leninismului, care ne dă o cunoaştere adevărată a legilor dezvoltării sociale şi capacitatea de a le folosi; c) un nivel corespunzător de cultură generală; d) o înaltă conştiinţă morală îndeosebi o atitudine socialistă faţă de muncă, apreciată ca necesitate vitală şi ca bază a dezvoltării omnilaterale[18]. În contrast cu toate celelalte societăţi umane, societatea socialistă se caracterizează şi prin aceea că tipul uman de care are nevoie şi pe care şi-l formează este armonios fără a fi enciclopedist (în sensul vechi al cuvîntului), multilateral fără a fi diletant, dinamic şi de înaltă competenţă profesională fără a fi îngust specializat.

[18] Vezi şi A. Kurîlev, *Despre dezvoltarea multilaterală a personalităţii în comunism*, în „Voprosî filosofii", nr. 11/1961. Kurîlev scrie, între altele: „Formarea atitudinii comuniste faţă de muncă coincide cu procesul dezvoltării multilaterale a omului, care este purtătorul acestor forme superioare de activitate. Munca, ca primă necesitate vitală a omului constituie baza dezvoltării sale multilaterale" (*loc. cit.*, p. 33).

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 23

TRADIȚIE ȘI INOVAȚIE ÎN DEZVOLTAREA CULTURII SOCIALISTE

„Fără îndoială că cinstirea înaintașilor este un semn de civilizație și cultură pentru un popor. Este de asemenea un semn că Partidul Comunist... este continuatorul celor mai bune tradiții de luptă pentru eliberarea națională și socială".

(NICOLAE CEAUȘESCU)

Revoluția socialistă determină prefaceri înnoitoare în toate sferele activității umane, în bază și suprastructură, în existența socială și conștiința socială, în producția materială și cea spirituală. Revoluția în cultură este una dintre cele mai răscolitoare deoarece angajează prin excelență forțele creatoare ale subiectivității umane.

Clasele reacționare au considerat totdeauna revoluția și cultura ca noțiuni diametral opuse. În viziunea conservatoare a ideologilor acestor clase, revoluția este sinonimă cu anarhie și haos, cu distrugerea „valorilor", iar cultura — un muzeu prăfuit de lucruri sacrosancte și supraistorice. Dar toate marile revoluții ale istoriei și mai ales revoluția socialistă au arătat că tocmai ele creează cel mai fertil cadru pentru înflorirea activității culturale. Mediul cel mai firesc al culturii autentice ca proces de creație, îl constituie nu viața stătută, starea de resemnare a celor obijduiți, crunta lor mizerie materială și spirituală, asociate cu un dezarmant și nefast spirit al supunerii, ci atmosfera revoluționară, starea de spirit protestatară și lupta deschisă împotriva nedreptății sociale, a asupririi și exploatării, pentru statornicirea unor rînduieli noi, mai progresiste și mai umane.

Departe de a fi opuse, noțiunile revoluție și cultură sînt în realitate profund înrudite, căci rațiunea lor de a fi în rezidă însuși principiul creației și promovării noului, în desfășurarea dramatică a puterilor creatoare omenești. „Revoluția înseamnă a asigura întregii creații culturale și științifice *conținutul ideologic* al concepției despre lume a clasei muncitoare — ideologia marxism-leninismului, înseamnă a pune toate valorile științei și culturii, neîngrădit la îndemîna celor ce muncesc: muncitori, țărani și intelectuali; prin aceasta cultura devine un bun al întregului popor, iar ideologia marxism-leninismului principiu conducător al vieții spirituale a poporului, baza trainică a noii cul-

Scanned with OKEN Scanner

turi. Revoluția este actul suprem de creație a culturii pentru că ea înseamnă accelerarea și adîncirea procesului istoric de dezvoltare"[1].

Negația este un moment al oricărei activități creatoare, progresive, dar numai ca negație dialectică. Poziția politică negativă față de revoluție, determinată de interese economice, este susținută teoretic printr-o aplicare metafizică a principiului negației, prin absolutizarea momentului „destructiv". Căci revoluția distruge într-adevăr ceva, dar nu civilizația și cultura în general, ci vechile rînduieli perimate care constituie o frînă a mișcării sociale ascendente. Opera de negație pe care o înfăptuiește revoluția, în general, revoluția culturală, în particular, înseamnă concomitent o depășire a vechiului și asimilarea critică a ceea ce este viabil în moștenirea trecutului, elaborarea și promovarea unor noi rînduieli sociale, economice, politice, a unei noi spiritualități. Stă în însăși esența filozofiei marxiste de a considera orice moment al dezvoltării, orice stadiu în dezvoltarea culturii nu ca un scop finit ci ca un punct de plecare pentru o nouă dezvoltare.

„Noi, comuniștii, — spunea tovarășul Nicolae Ceaușescu în *Cuvîntul de salut la sesiunea solemnă consacrată sărbătoririi centenarului Academiei* — făurim noua civilizație a orînduirii socialiste și comuniste sprijinindu-ne pe tot ceea ce a creat mai de preț omenirea de-a lungul veacurilor, continuînd și ducînd mai departe linia progresului istoric făurit prin lupte, prin eforturi și sacrificii de popor . . . Istoria universală apreciază o națiune după contribuția adusă la cunoaștere, după valoarea moștenirii materiale și spirituale pe care o lasă, după rolul pe care-l joacă în domeniul progresului și civilizației"[2].

Moștenirea culturală are sens numai pentru o concepție deschisă, dialectică asupra evoluției culturale a umanității. Originalitatea în cultură nu se poate obține pornind de la nimic, ci, de cele mai multe ori, are la bază o vastă acumulare de experiență și cunoaștere. Dialectica raportului tradiție-inovație se exprimă prin aceea că, cu cît tradiția (modelele culturale vechi) este studiată mai profund și valorificată mai intens, ținînd seama de criteriile de selecție și împrejurările istorice concrete, cu atît capacitatea de a o depăși, de a crea ceva nou este mai mare. *Tradiționalismul conservator* vegetează pe ruinele trecutului, nefiind în stare să cucerească o nouă optică valorizatoare și creatoare, ceea ce duce la mistificarea spiritului însuși al moștenirii culturale. Noul în numele căruia militează avangardismul nihilist este un pseudonou, fragil ca pînza de păianjen, deoarece el ignorează cu bună știință și respinge singura temelie viabilă pentru o construcție cu adevărat nouă.

Cultura este în același timp *„conservatoare"* — în sensul fixării și stabilității valorilor perene ale spiritului uman — și *inovatoare, tinzînd* spre diversitate și multiplicitate. Absolutizarea unuia sau altuia din aceste momente este generatoare de pericole grave, pentru propășirea spiritualității umane. „Mișcarea unei culturi reflectă în același timp un atașament la valori originale și un efort de actualizare a acestor valori sub o formă universală și comunicabilă"[3].

[1] A. M. Deborin, *Filosofia i politika*, Izd. Akad. Nauk, Moskva, 1961, p. 28.
[2] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, pp. 25, 31.
[3] R. Mc. Keon, în *L'originalité des cultures. Son rôle dans la compréhension internationale*, Paris, 1954, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

Trebuie să facem să reînvie vechile teme și vechile melodii și să le îmbogățim în contact cu ritmurile moderne. Adevăratul spirit inovator dă roade numai atunci cînd pornește de la viața dinamică, de la lupta maselor, de la omul nou cu faptele, trăsăturile sufletești, cu întreaga bogăție și varietate a calităților sale spirituale, cu avînturile sale în muncă și cunoaștere.

Subliniind unitatea organică, dialectică între tradiție și inovație, precum și modul *diferențiat* în care se realizează *continuitatea* în diverse domenii ale culturii (în timp ce istoria artei, de exemplu, ne oferă mai ales *rezultatele* creației spirituale, istoria științei ne oferă însuși *procesul* viu al acestei creații, gîndirea în acțiune), Simion Ghiță scrie cu îndreptățire: „Tradiția și inovația reprezintă două laturi ale aceluiași proces: dezvoltarea progresivă în diferite domenii ale activității umane. Ele se presupun și se condiționează reciproc. Tradiția viabilă oferă condițiile, premisele pentru realizarea inovației, iar inovația viabilă dă viață tradiției și o dezvoltă mai departe. Tradiția reprezintă noul de ieri iar inovația, noul de azi, reprezintă tradiția de mîine"[4].

Istoria culturii nu este o succesiune de cicluri culturale pe care fiecare generație le cultivă pasiv. Viziunea istorică a valorilor presupune, dimpotrivă, apropierea acestora de spiritualitatea contemporană. Nu în sensul unei actualizări forțate ci a unei integrări dialectice, în sensul că marele arbore al culturii contemporane își are rădăcinile adînc înfipte în trecut, iar acest trecut cultural rodește tot mai deplin în faptele, în gîndurile, în simțirea oamenilor pe măsură ce receptivitatea culturală și sensibilitatea artistică a acestora se perfecționează. Contemporaneitatea nu este o simplă noțiune temporală, ci, în primul rînd, una istorică și culturală: nevoi culturale specifice, o sensibilitate particulară, criterii de selecție, modalități de integrare și asimilare, viziuni îmbogățite asupra omului ca făuritor de civilizație și asupra viitorului său.

Vorbind despre acțiunile de anvergură mondială pentru salvarea monumentelor din Nubia, „mărturii universale ale măreției omului", René Maheu sublinia semnificația mai generală a conservării și ocrotirii marilor monumente de cultură ale trecutului: „... cultura trebuie, în primul rînd, să fie ocrotită; noi considerăm aici cultura ca existînd mai mult în mișcarea de permanentă înnoire a spiritului care o creează sau o interpretează, decît în lucrurile prin care se materializează ... pentru noi, în vreme ce cultul este pietate, cultura este acțiune și, prin urmare, întotdeauna actuală"[5].

Și aici intervine criteriul de clasă, căci nu orice fel de asimilare a moștenirii poate fi inclusă în noțiunea de continuitate și permanențe culturale. „Moștenirea culturală trebuie preluată totdeauna în spirit critic: Noi nu putem să nu fim analitici, să nu cercetăm cu atenție și spirit critic ceea ce ne-au lăsat secolele trecute, căci aproape niciodată ele nu ne oferă ceva care să fie în întregime acceptabil pentru noi. Produsele culturilor din trecut conțin, alături de adevărate comori și multe vechituri de tot felul, pe care trebuie să le dăm la o parte, să le eliminăm"[6].

[4] S. Ghiță, *Continuitatea în dezvoltarea științei*, în „Lupta de clasă", nr. 9/1966, p. 68.
[5] René Maheu, *op. cit.*, p. 201.
[6] A. V. Lunacearski, *Despre literatură*, E.S.P.L.A., Buc., 1960, p. 551.

Scanned with OKEN Scanner

Calea spre cultura unică general-umană a societății comuniste, a arătat Lenin, trece prin:

— maxima înflorire a culturii naționale a fiecărui popor, eliberat de jugul capitalist;

— valorificarea pe o treaptă nouă a trăsăturilor comune întregii culturi umane din trecut în cadrul comunității internaționale a culturii socialiste.

„Fără îndoială, ... că cinstirea înaintașilor este un semn de civilizație și cultură pentru un popor. Este de asemenea un semn că Partidul Comunist ... este continuatorul celor mai bune tradiții de luptă pentru eliberarea națională și socială"[7].

Dar cultivarea trecutului nostru istoric-cultural, tradiția pentru care ne îndrumă partidul să militäm, nu sînt simple acte de erudiție sau comandamente ideologie de conjunctură politică; ele țin, dimpotrivă, de însăși esența filozofiei și politicii culturii a marxismului și are drept scop o mai bună cunoaștere de sine a poporului nostru, îmbogățirea profilului său spiritual, dezvoltarea conștiinței patriotice și culturale în lupta pentru edificarea noii societăți.

În nici o altă epocă istorică valorile culturale autentice ale umanității nu-și realizează, într-un chip atît de profund și în proporții cu adevărat de masă, rosturile lor umaniste, ca în epoca noastră; ele contribuie ca niciodată la ridicarea nobleței și demnității omului, la dezvoltarea sa spirituală.

O adevărată *comunitate de cultură a umanității* este posibilă numai pe terenul societății socialiste și comuniste și ea se sprijină pe aportul național; drumul către universalitate trece prin adîncirea elementului național dar nu se identifică cu mărginirea și închistarea națională.

Marxismul respinge atît teoria burgheză a „curentului unic" despre o cultură fără caracter de clasă (în societatea împărțită în clase) și fără contradicții, cît și teoriile nihiliste de esență proletcultistă asupra culturii trecutului. Din unghiul de vedere al raportului tradiție-inovație, dezvoltarea culturii este guvernată de două legi fundamentale: *legea luptei de clasă,* care scindează cultura veche în două culturi, și *legea continuității,* care reglementează raportul dintre tradiție și inovație în creația culturală și succesiunea valorilor culturale.

Din perspectiva superioară a socialismului, însăși ideea clasicismului în cultură dobîndește sensuri noi, mai bogate: a) un ansamblu de capodopere aparținînd unor epoci istorice diferite, mărturiile cele mai pregnante și piscurile cele mai falnice ale spiritualității epocii respective (este un *unghi de vedere axiologic și istorist*); b) un tezaur de norme și modele de creație cultural-artistică, pe care nici un om de cultură serios nu le poate ignora *(unghiul de vedere normativist pragmatic).*

„Naturalețea, organicitatea, originalitatea iată ce stă scris pe chipul fericit al clasicilor"[8].

Noua cultură se naște pe o bază socială mult mai cuprinzătoare și ea va trebui să depășească nu numai arta mai mult sau mai puțin epigonică a intelectualității mic-burgheze, dar și cele mai înalte culmi ale artei clasice. Numai

[7] Nicolae Ceaușescu, *op. cit.*, p. 384.
[8] A. Lunacearski, *op. cit.*, p. 149.

Scanned with OKEN Scanner

așa va lua naștere noul *clasicism al culturii socialiste*. „Proletariatul poate înnoi cultura umană ... numai sub semnul unei adînci continuități, numai în strînsă legătură cu realizările culturale din trecut"[9].

Tocmai în acest sens Lenin vorbea despre cultura socialistă ca *dezvoltare* a celor mai bune modele, tradiții, rezultate ale *culturii existente din punctul de vedere al concepției marxiste*. Marxismul însuși, ca nucleu ideologic și forță internă fertilizatoare a culturii socialiste, și-a cucerit însemnătatea sa istorică mondială de ideologie a proletariatului revoluționar datorită faptului că nu a respins cîtuși de puțin cuceririle valoroase ale epocii burgheze, ci, dimpotrivă, și-a însușit și a prelucrat tot ce a fost mai de preț în dezvoltarea de mai bine de două mii de ani a gîndirii și culturii umane.

„Oamenii muncii sînt dornici să dobîndească cunoștințe, deoarece acestea le sînt necesare pentru obținerea victoriei. Nouă zecimi din masele muncitoare au înțeles că instrucțiunea este o armă în lupta lor pentru eliberare, că succesele lor se explică prin faptul că nu sînt destul de instruiți și că acum depinde de ei înșiși ca instrucția să devină accesibilă tuturor"[10].

Principiul clasicismului în cultură nu poate fi depășit decît prin cunoașterea și integrarea sa într-o nouă viziune a creației, întemeiată pe o bază socială mult mai cuprinzătoare dar și un climat spiritual mult mai bogat. Atracția clasicismului despre care se vorbește uneori nu este străină noii spiritualități; în cele mai bune momente ale lor, oamenii își vor întoarce, cum spunea Lunacearski, fără să vrea privirile spre Goethe, Mozart sau chiar spre veacuri clasice mai îndepărtate, spre Homer și Calidassa cu sentimentul de a găsi adevărata frumusețe senină, liniștitoare, tămăduitoare, înălțătoare. Dar asemenea efecte terapeutice pentru marile noastre zbateri și neliniști vor fi iluzorii sau în cel mai fericit caz vremelnice dacă vom închide ochii față de alte tipuri de frumusețe, plăsmuite după alte comandamente morale și criterii de creație. Cine se întoarce la frumusețea clasică a trecutului pentru a rămîne acolo, sau pentru a găsi acolo suprema salvare în fața presiunii urîtului estetic și moral al societății capitaliste, va rămîne un dezarmat în fața imperativelor prezentului, un mutilat, sub raportul receptivității și creativității culturale moderne.

Drumul către cultura clasică a trecutului trebuie să fie o faustică străduință de a găsi în modelele clasicismului tinerețea dătătoare de forțe noi, germeni ai unui viitor nou. Nicicînd tezaurul de cultură al umanității cu valorile sale de echilibru și armonie, de puritate morală a caracterelor, nu a cunoscut un teren atît de rodnic pentru înnobilarea conștiinței ca în condițiile socialismului ce realizează și în planul creației spirituale o negare a negației, cea mai armonioasă, echilibrată, și în același timp dinamică *sinteză culturală*. Idealul cultural socialist își asimilează critic valorile și spiritul rațional al clasicismului, tensiunea și avîntul nestăvilit, dialectica marilor pasiuni și optimismul generos al romantismului revoluționar, luciditatea și spiritul critic al realismului.

[9] A. Lunacearski, *op. cit.*, pp. 150—151.
[10] V. I. Lenin, *Despre cultură și artă*, p. 265.

Scanned with OKEN Scanner

Încă în 1945[11] Athanase Joja susținea teza interesantă potrivit căreia clasicismul culturii viitoare nu va fi determinat de forțe de clasă antagonice, nu va fi un clasicism al elitelor, ci un clasicism al maselor, ridicate la un nivel superior de cultură.

Realitatea socială a clasei muncitoare și evoluția sa istorică determină deci asemenea mutații ca apariția unui *nou romantism* care reflectă avîntul și entuziasmul luptei pentru statornicirea noii orînduiri, visele optimiste de fericire, de încredere în viitor, eroismul muncii libere, creatoare, precum și a unui nou clasicism care reflectă idealul de echilibru și trăinicia noii societăți, de certitudine în forța morală a noilor valori. Între ele există o unitate dialectică care reflectă unitatea reală de ordin obiectiv între *latura dinamică,* veșnic răscolitoare, tendința spre depășire atît de caracteristică realității istorice a socialismului, și *latura de echilibru, de stabilitate relativă* a forțelor dinamice. Ele nu mai reprezintă faze istorice în evoluția contradictorie a unor clase exploatatoare (deși vechiul clasicism și vechiul romantism cuprindeau și elemente de cultură general-umană), ci mersul istoric permanent ascendent al singurei clase capabile să se autodepășească și să creeze cea mai dinamică și totodată cea mai echilibrată societate umană.

Revoluția socialistă este deschizătoarea unor perspective noi, cînd clasa muncitoare devine și în fapt (în realitatea social-economică), nu numai teoretic, exponentă a universalității intereselor și funcțiilor social-umane; în noua orînduire pentru care militează se constituie o asemenea diviziune socială a muncii în care dispare mărginirea și unilateralitatea individului, în care „nevoia de universalitate, tendința spre o dezvoltare multilaterală" cum o numea Marx, nevoia unor oameni cu aptitudini multilateral dezvoltate, se realizează în proporții de masă.

Pe planul culturii această însușire de generalitate a intereselor clasei muncitoare se reflectă în faptul că, cultura nouă, încorporînd în sine în mod critic valorile spirituale ale trecutului, reprezintă totodată un proces de creație culturală care reflectă și răspunde aspirațiilor întregului popor muncitor, iar după lichidarea antagonismelor de clasă, a întregii societăți.

Cultura socialistă este un tip superior de cultură în cadrul căreia, pe măsura maturizării relațiilor socialiste în direcția comunismului, se întăresc elementele internaționaliste și general-umane pe temeiul celor naționale, sau mai corect spus, prin ridicarea acestora la nivelul universalului. Este un proces multilateral al cărui conținut calitativ constă în particularitățile spirituale și ideologice ale culturii socialiste, în natura intereselor sociale pe care le reflectă această cultură. Sfera de cuprindere a construcției culturale unice și unitare este din ce în ce mai mare, tocmai datorită ridicării nivelului de cultură al întregii societăți.

[11] Ath. Joja, *Cultura de mîine,* în „Orizont", nr. 9 și 15/3, 1945.

Scanned with OKEN Scanner

Cultura socialistă aruncă cea mai solidă punte de legătură cu valorile culturale ale trecutului și totodată reprezintă cel mai radical salt calitativ, de o profunzime și amploare fără precedent, prin lichidarea totală nu numai a antagonismelor de clasă, ci și a claselor înseși, prin ridicarea umanului pe culmile cele mai înalte de perfecționare și împlinire cînd el devine în fapt (nu numai ca tendință) cu adevărat universal.

Scanned with OKEN Scanner

CAPITOLUL 24

IDEALUL CULTURAL SOCIALIST ŞI ÎMBOGĂŢIREA CONCEPTULUI DE CULTURĂ

„Pun aici tocmai problema culturii pentru că în aceste chestiuni nu putem socoti ca ceva realizat decît ceea ce a intrat în cultură, în viaţa de toate zilele, ceea ce a devenit o deprindere... Pentru reînnoirea aparatului nostru de stat trebuie cu orice preţ să ne punem drept sarcină — ca ştiinţa să ne intre cu adevărat în sînge, să devină pe deplin şi în adevăr un element component al vieţii noastre de toate zilele".

(V. I. LENIN)

CONSTRUCŢIA CULTURALĂ SOCIALISTĂ CA PROCES LEGIC NECESAR

Constituirea şi dezvoltarea culturii socialiste este un proces a cărui necesitate decurge, în primul rînd, din caracterul existenţei socialiste. Cerinţa obiectivă a dezvoltării culturale multilaterale a oamenilor, devine pentru prima oară o posibilitate pe deplin reală numai după ce clasa muncitoare, cucerind puterea politică, creează condiţiile social-politice şi economice ale revoluţiei şi în domeniul culturii.

Care sînt cerinţele de ordin economic şi politic ce determină, mai ales în etapa desăvîrşirii construcţiei socialiste, intensificarea muncii cultural-educative ca o mişcare de masă a întregului popor?

Este vorba, în primul rînd, de ţelul fundamental al socialismului: omul cu o bogată viaţă spirituală, cu o personalitate armonioasă şi multilateral dezvoltată. Uriaşul efort constructiv de permanentă înnoire a vieţii spirituale este subordonat acestui ţel magnific pe care l-au proclamat toate doctrinele umaniste din istorie, dar care de fapt devine pe deplin realizabil numai în condiţiile socialismului. Deci vorbind despre cauzalitatea obiectivă a dezvoltării culturale multilaterale a oamenilor muncii, trebuie să ţinem seama, pe de o parte, de principalele forme ale activităţii sociale a oamenilor, iar, pe de altă parte, de finalitatea profund umanistă a tuturor acestor activităţi. Zona fundamentală şi în ultimă instanţă determinantă a activităţii sociale o constituie, după cum se ştie, munca productivă.

Funcţia socială a culturii socialiste se afirmă încă din primii ani ai construcţiei noii societăţi, dar ea se adînceşte, îşi sporeşte eficienţa practică pe măsura desăvîrşirii construcţiei socialiste şi a trecerii treptate la comunism. Cresc atît cerinţele de ordin cultural, cît şi posibilităţile de a le satisface, ca un rezultat al dezvoltării forţelor de producţie şi al perfecţionării relaţiilor de producţie socialiste. Producătorul socialist fiind în acelaşi timp conducătorul şi organizatorul producţiei, trebuie să înţeleagă bazele ştiinţifice ale pro-

Scanned with OKEN Scanner

ducției moderne, să aibă un orizont larg de cultură care-i îmbogățește concepția despre lume și viață.

Pretutindeni pe meleagurile țării s-a format un climat de efervescență creatoare, se desfășoară o mișcare culturală fără precedent prin amploarea și adîncimea sa, care determină nu numai îmbogățirea vieții spirituale a oamenilor dar și dezvoltarea sistemului de noțiuni și categorii cu care operează filozofia marxistă a culturii și, în primul rînd, a însuși conceptului de cultură.

Prin ce modalități se dezvoltă acest concept pe terenul rodnic al revoluției socialiste multilaterale? Iată o întrebare de mare interes teoretic și practic. Aici nu voi putea decît schița un răspuns la problema pusă a cărei elucidare ar cere desfășurări mai ample de argumente.

Generalizarea culturii la întreaga societate și restabilirea pe un plan superior a unității dintre muncă și cultură (ca lege a societății socialiste), determină o substanțială îmbogățire a conștiinței socialiste și în general a întregii experiențe social-culturale concrete care se reflectă sintetic în conceptul de cultură.

Înțelesul acestui concept raportat la masele muncitoare a evoluat, cum se știe, de la o epocă istorică la alta. De la un *concept aristocratic* asupra culturii — care exclude masele de la actul de cultură, atît în sensul asimilării valorilor, cît și în sensul creării lor —, s-a trecut la un *concept burghez liberal* al culturii — care operează o distincție între o așa-zisă *cultură a elitelor,* considerată ca o cultură de tip superior cuprinzînd valori de înaltă elaborare intelectuală științifică și artistică — și *mase culture,* cultură de masă apreciată ca o cultură inferioară, de timp liber pentru uzul mulțimilor.

Dezvoltarea culturală a clasei muncitoare, chiar în condițiile capitalismului și îndeosebi înflorirea culturii noi, socialiste a generat un *înțeles nou al conceptului de cultură,* privită în raporturile sale cu oamenii muncii: osmoza dintre cultură și muncă, dintre cultură și făuritorii a ceea ce e denumit civilizația materială, ridică pe o treaptă superioară atît munca și modul de trai al lor, cît și cultura însăși ca cristalizare de cunoaștere și experiență omenească.

Revoluția socialistă în conștiință este fără îndoială, cea mai profundă și multilaterală revoluție spirituală din istorie. Ea este o revoluție nu numai în dezvoltarea artei, științei sau o alternare a spiritualității umane considerată relativ de sine stătătoare, ci o revoluție a totalității conștiinței, a sistemului integral al acestor zone, a conținutului fiecăreia, în parte și totodată a raporturilor lor reciproce. Iar această revoluție se realizează efectiv la nivelul conștiinței reale a maselor celor mai largi.

Necesitatea îmbogățirii conștiinței socialiste prin asimilarea unui vast orizont de cultură profesională și generală decurge mai ales din faptul că edificarea noii societăți este un proces conștient rațional și nu spontan; el presupune *atitudine conștientă* de *înțelegere științifică* a legilor dezvoltării sociale și folosirea lor în activitatea practică. În faza de maturitate a noii societăți, de desăvîrșire a socialismului și a trecerii treptate la comunism, o conștiință socialistă înaintată — conștiința unei personalități de multilaterală și armonioasă integritate moral-spirituală — cuprinde în sine, ca un atribut necesar și esențial, un nivel ridicat de instruire profesională și cultură generală.

Scanned with OKEN Scanner

Îmbogăţirea conceptului de cultură în socialism se realizează în toate componentele sale: în cultura artistică ca şi în cea ştiinţifică şi tehnică, în direcţia lărgirii şi adîncirii *cunoaşterii*, ca şi în aceea a *valorificării* optime a rezultatelor sale, în *creşterea* coeficientului de creativitate în toate activităţile omeneşti, ca şi în volumul şi calitatea difuziunii culturale. Purtătoarea unor noi relaţii de producţie, a unui mod de producţie superior, clasa muncitoare este în acelaşi timp exponenta unei noi spiritualităţi, dominată de valorile raţionale şi artistice cele mai înaintate ale culturii umane.

Toate mutaţiile calitative ce se produc în socialism în sfera culturii se explică şi prin calitatea nouă a *subiectului* tuturor proceselor culturale: nu creatori singuratici şi izolaţi ca în trecut, care cu greu găseau drumul spre marile mulţimi oprimate, ci individualităţi puternice şi tot mai numeroase, solidare cu poporul şi devotate cauzei sale; nu mase asuprite şi ţinute în întunericul ignoranţei, ci colectivităţi organizate, libere şi însetate de cunoaştere, avide de cultură. Se creează un asemenea climat de emulaţie pentru învăţătură şi cultivarea spiritului, de receptivitate culturală la scară de masă, încît *talentul*, ca înzestrare latentă, demiurgică în anumite îndeletniciri şi activităţi omeneşti, nu mai este o floare rară. Lenin a subliniat nu o dată: clasa muncitoare şi ţărănimea constituie un izvor de talente, bogat şi încă neatins; „Şi aceste talente abia acum încep să devină conştiente de ele însele, abia acum încep să se trezească, să tindă spre o muncă vie, creatoare, să treacă în mod independent la constituirea societăţii"[1].

De aici rezultă: a) că talentul reprezintă o *posibilitate* de cultură şi o *condiţie subiectivă* a acesteia atît în sensul difuzării sociale a valorilor, a asimilării lor *critice*, cît şi, mai ales, în sensul creării (sau participării la creaţia) acestor valori; b) că realizarea în fapt a acestei posibilităţi cere, în afară de condiţiile materiale obiective pe care le asigură socialismul, premise spiritual-ideologice, în primul rînd învăţămîntul de toate gradele, pentru toate vîrstele şi de toate tipurile. Un talent autentic poate constitui un subiect de cultură superioară numai dacă el însuşi este cultivat prin învăţătură.

În cadrul dezvoltării culturii socialiste, învăţămîntul este un mijloc pentru educaţie şi instruire culturală şi în acelaşi timp parte integrantă a culturii. Tocmai învăţămîntul asigură, în primul rînd, îmbogăţirea profilului cultural al întregii societăţi, şi pe această bază, dezvoltarea conceptului de cultură. Aceasta reprezintă nu numai un teren prielnic pentru difuzarea culturii ci şi sporirea potenţialului de valori, a coeficientului de creativitate în toate activităţile omeneşti. Cultura este cristalizare de cunoştinţe şi valori dar acest proces se înfăptuieşte acum la scară socială.

[1] V. I. Lenin, *Despre cultură şi artă*, p. 240.

Scanned with OKEN Scanner

O teză fundamentală a antropologiei marxiste afirmă că omul — ca subiect creator-colectiv al istoriei și nu ca un ins izolat și singuratic —, transformînd propriile sale condiții de existență, se transformă pe sine însuși, creînd universul valorilor culturale, se creează pe sine însuși. Principiul creației este fundamental pentru activitatea multilaterală a conștiinței, iar conținutul și eficiența sa depind nu numai de valoarea reflectorie a conștiinței, de bogăția de cunoaștere și experiență umană pe care o sintetizează, ci și, în primul rînd, de idealul social și moral care o călăuzește, de finalitatea sa politică.

Superioritatea unei societăți este dată în mare măsură și de potențialul său de gîndire creatoare. O trăsătură caracteristică a culturii socialiste, ca element component și totodată factor puternic al dezvoltării conștiinței socialiste, îl constituie spiritul său dinamic creator, care nu se împacă cu iluminismul abstract și contemplativ. Pe terenul eliberat de exploatare economică și oprimare politică, principiul creației devine un atribut al activității conștiente a maselor. El încetează a fi apanajul unei elite restrînse de privilegiați. Apropierea continuă a muncii fizice de cea intelectuală, creșterea ponderii elementelor intelectuale, elaborate și cristalizate, ale conștiinței, în raport cu conținuturile sale spontane, dau o nouă configurație conștiinței socialiste ca fenomen de masă.

Se preface și dialectica internă a conștiinței. Însăși necesitatea obiectivă, proprie orînduirii noastre în proces continuu de perfecționare, reclamă noi pîrghii și mecanisme ale reflectării, noi modalități de prelucrare subiectivă a datelor realului. Saltul din imperiul necesității în acela al libertății — la care se referea Engels și care de fapt, nu apare niciodată ca un rezultat finit ci ca un proces practic infinit — implică un atare raport între necesitate și libertate, între obiectiv și subiectiv, în care conștiința umană socialistă apare totdeauna ca o forță demiurgică.

În primul rînd, pentru că rădăcinile sale sînt adînc înfipte în istorie. Universul valorilor culturale deja constituite, rod al unor strădanii milenare ale umanității de a se realiza pe sine în convergență cu legile progresului istoric, nu reprezintă pentru conștiința socialistă un depozit de arhive prăfuite sau un altar sacru de pură contemplație și prosternare umilă, ci un izvor viu de forță și îmbărbătare, o realitate umană de inepuizabile semnificații și veșnic stimulatoare energii. Exponentă a celui mai progresist și revoluționar mod de producție din cîte cunoaște istoria, clasa muncitoare — clasa conducătoare a societății noastre — determină totodată și cea mai constructivă continuitate în planul dezvoltării spirituale.

În al doilea rînd, prin bogăția conținutului ei reflectoriu, prin capacitatea sa de cuprindere și prin funcția sa practic-axiologică, noua conștiință socialistă reprezintă totodată cea mai radicală discontinuitate în evoluția spirituală a umanității. Forța sa demiurgică nu se exercită în gol, dar nici nu se limitează la preluarea ștafetei trecutului. Multiplele sale resorturi și solici-

Scanned with OKEN Scanner

tări o orientează în direcții multiple de activitate și imprimă acestei activități un caracter profund înnoitor. Asistăm deci la o nouă și dramatică înfruntare a vechiului și noului, în cadrul căreia noul apare nu sub formă de germeni ai viitorului sau de elemente firave, nedezvoltate, ci ca un fenomen de masă în plină maturizare al prezentului, care modifică ritmul, amploarea și profunzimea acțiunii transformatoare a conștiinței. Referindu-se la morală, Roger Garaudy făcea distincție între *morala constituită* — ansamblu de reguli, legi, care reglementează conduita individului și se impune acestuia din afară, prin educație, prin faptul că aparține unei comunități sociale și istorice date și *morala constituantă* (sau pe cale de constituire), care presupune depășirea simplei acceptări a normelor constituite și constrîngătoare, angajarea spiritului critic și a responsabilității personale. Este problema raportului dintre planul relevat al datului și cel afirmat al posibilului, dintre atitudinea ideologică-justificativă a prezentului și cea moral-critică, vizînd realizarea tendințelor sale de viitor.

Pentru noi morala „nu este garantată *(cautionée)* de *natură* ci, e creată de cultură"[2].

Împotriva punctului de vedere a lui R. Garaudy, care susține, în esență, necesitatea interiorizării normelor morale, gînditoarea marxistă franceză J. Colombel susține o teză cel puțin ciudată: dispariția moralei în stadiul comunismului. Necesitatea dreptului datorită perseverenței înstrăinării, merge mînă în mînă cu necesitatea moralei; tocmai pentru că alienarea subzistă, se poate și trebuie să se vorbească de morala socialistă. Dar în comunism cînd alienarea dispare total, dispare și necesitatea moralei.

În chip paradoxal, pentru Jeanette Colombel momentul deplinei eliberări și realizări a forțelor creatoare umane coincide cu dispariția moralei. Realizarea omului în comunism presupune o unitate vie a practicii.

Cu alte cuvinte, morala este legată de alienare și e deci sortită pieirii, pe cînd etica se integrează activității creatoare a omului. „Etica este trăită ca afirmare creatoare a omului în ciuda alienării și a moralei. Noi sîntem în momentul în care marxismul a făcut ca istoria să iasă din preistorie, etica să iasă din morală"[3].

Distincție imposibil de argumentat cît de cît convingător. De altfel autoarea însăși afirmă cu îndreptățire că „natura omului este de a fi culturală iar structura sa (potrivit cunoscutei formule — omul este ansamblul raporturilor sociale) este nu numai sincronică dar și diacronică — adică istorică"[4].

Calitatea de a fi cultural este deci o permanență umană, dar această calitate este pur și simplu de neconceput fără *substratul moral* al ființei umane, fără *coordonata morală* a relațiilor sociale. Cum ar putea ca etica să depășească morala (în sensul înlocuirii sale, a unei necesități istorice, diacronice), cînd ea nu reprezintă decît *conștiința teoretică* a moralei obiectiv-reale. Socialismul și

[2] Vezi Roger Garaudy, *Pour une discussion sur le fondement de la morale*, în „La Nouvelle critique", nr. 160/1964, p. 7.

[3] Jeanette Colombel, *Y-a-t-il une morale marxiste?*, în „La Nouvelle critique", nr. 160/1964, p. 52.

[4] *Ibidem*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

comunismul înnoiesc radical existența și conștiința oamenilor, determină mutații calitativ radicale și în sfera moralei, dar nu duc la dispariția acesteia. Căci în noua societate mai mult ca oricînd omul este o ființă autentic culturală numai în măsura în care este o ființă morală.

Atunci cînd dezvoltarea internă a societății pune sub semnul întrebării vechile norme, se deschide o epocă în care criza istorică și drama personală sînt strîns legate. Este momentul prometeic al moralei, momentul în care Antigona a dat înfățișare tragică revoltei conștiinței contra vechii legi, momentul socratic și cel cartezian al îndoielii.

Trebuie observat însă că nu este vorba de o criză istorică generală, ci de criza socială a unei anumite clase, cu întreaga ei suprastructură ideologic-spirituală specifică, iar drama personală nu este drama revoluționarului și în general a membrilor clasei angajate în luptă, ci a celor legați prin origine, educație etc. de vechea clasă, dar care ajung să înțeleagă caracterul său perimat, lipsa de legitimitate istorică a valorilor pe care se întemeiază dominația sa.

Momentul dialectic al negării nu se identifică nici cu nihilismul moral al Antigonei, nici cu îndoiala sceptică, ci este doar un moment tranzitoriu spre o etapă superioară, de sinteză, a negării negației. Conștiința socialistă multilateral dezvoltată reprezintă tocmai rezultatul unei asemenea negări a negației. Mai riguros spus, nu rezultatul, ci însuși procesul acestei grandioase sinteze istorice.

Ponderea momentelor negator și afirmator, proporțiile și adîncimea sintezei diferă în funcție de gradul de maturizare a relațiilor sociale socialiste. În primele etape ale procesului predomină momentul negării vechiului, al unei negări în care elementele critice constructive sînt încă puțin dezvoltate. În etapa superioară a desăvîrșirii construcției socialiste și a trecerii treptate la comunism, pe primul plan se impune momentul afirmator al dialecticii procesului social; afirmator în dublu sens: ca exigență preluare și folosire critică a valorilor trecutului, considerate drept elemente de construcție ale noului edificiu, dar mai ales prin constituirea unor valori noi, superioare, specifice și concordante cu esența noii societăți. Oricum, esențial este faptul că oamenii nu mai sînt figuranții sau executorii unor roluri dintr-o dramă ce nu le aparține, ci sînt totodată autorii scenariului și interpreții unor roluri pe care și le asumă în chip liber și responsabil, roluri pe deplin concordante cu demnitatea lor umană și cu exigențele proprii de realizare multilaterală a personalității. Ceea ce asigură maximum de eficacitate contribuției fiecăruia, precum și unitatea lăuntrică de țel și concepție a eforturilor constructive, este forța îndrumătoare a ideologiei marxist-leniniste și a conducerii de partid.

Așadar, sub raportul dinamicii valorilor, al creației și asimilării lor, dezvoltarea multilaterală a conștiinței nu vizează dezvoltarea egală și paralelă a diverselor sale laturi și componente, ci un proces de sinteză, de structurare și ierarhizare a valorilor după un model social perfecționabil, dar și după exigențe, tendințe proprii, specifice fiecărei individualități umane considerate ca personalitate. Pe temeiul determinismului social-obiectiv, în primul rînd al perfecționării relațiilor socialiste de producție, principiul axiologic al creativității culturale este un principiu constitutiv fundamental al conștiinței socialiste multilateral dezvoltate.

Scanned with OKEN Scanner

Un element esenţial, definitoriu, care conferă culturii socialiste o anumită calitate şi o integrează organic conştiinţei socialiste în plină dezvoltare este ideologia marxist-leninistă. Tocmai asimilarea ideologiei marxist-leniniste pe scara întregii societăţi reprezintă temeiul teoretic şi totodată forţa motrice propulsoare care face din cultura socialistă o componentă a conştiinţei[5] şi activităţii oamenilor şi nu a unor elemente restrînse, ci a maselor largi[6].

Clarificarea raporturilor dintre sensul ideologic al culturii şi caracterul său de masă implică sublinierea unor idei lămuritoare.

În primul rînd, ideologia (conştiinţa teoretică despre multilateralitatea raporturilor de clasă în societate) reprezintă o latură esenţială a culturii spirituale sub formă de concepte, teorii, raţionamente, voliţiuni, în care îşi găsesc o expresie cristalizată, doctrinară anumite interese de clasă. O dată cu apariţia marxismului, ideologia dobîndeşte un conţinut consecvent ştiinţific, încetează a mai fi conştiinţă mistificată, falsă şi opusă ştiinţei. Tocmai de aceea asimilarea unor cunoştinţe sistematice, închegate, precum şi o înaintată conştiinţă politică, nu sînt cîtuşi de puţin elemente exterioare sferei culturii socialiste, ci alcătuiesc, dimpotrivă, una din laturile sale centrale. Raportarea la ideologic nu trebuie înţeleasă simplist şi dogmatic (ca un sistem rigid de formule şi concepte încremenite), ci în sensul *creator* şi *revoluţionar* al ideologiei marxist-leniniste, ţinînd seama de funcţiile sale înnoitoare.

Un loc aparte îl ocupă în această privinţă filozofia. Căci aşa cum întreaga cultură are o bază social-materială care o determină şi, parţial, i se integrează, cultura spirituală este clădită teoretic pe temeiul unei anumite concepţii teoretice care joacă un rol important în activitatea de cunoaştere a societăţii în dezvoltarea gîndirii ştiinţifice, în însăşi constituirea unor discipline ştiinţifice sau artistice. De aceea, filozofia este unul din cele mai importante principii formative în cultura societăţii. În epoca noastră mai ales, în profilul cultural al savantului, artistului şi chiar al producătorului direct, cultura filozofică ocupă un loc important alături de cultura profesională.

În al doilea rînd, ideologia nu reprezintă doar un anumit domeniu special al culturii alături de altele, ci pătrunde şi influenţează întreaga sferă a culturii, oferă criteriul hotărîtor al distincţiei unui tip de cultură de altul. Relaţiile socialiste materiale determină, în genere, cultura prin intermediul ideologiei — partea cea mai activă şi dinamică a vieţii spirituale — deoarece este cea mai direct legată de poziţia şi interesele claselor aflate în luptă. În capitalism,

[5] N. Maslin, are dreptate cînd subliniază importanţa criteriului progresului şi a umanismului pentru caracterizarea dezvoltării culturale a lumii de azi. Este însă cu totul eronată teza sa potrivit căreia sînt valori culturale toate formele conştiinţei sociale cu excepţia religiei. Nu putem identifica, pur şi simplu cultura cu formele conştiinţei sociale şi exclude religia pe motiv că nu contribuie la progresul social, ci este o formă fantastică, denaturată a conştiinţei. Criteriul ideologic al funcţiei sociale a culturii este astfel substituit prin criteriul logico-istoric al definirii culturii ca activitate umană specifică şi ca produs al acestei activităţi (*loc. cit.*, p. 4).

[6] Asupra locului şi rolului ideologiei în cadrul conştiinţei socialiste, vezi şi Honorina Cazacu, *Rolul ideologiei în dezvoltarea profilului spiritual al muncitorului*, în „Cercetări filozofice", nr. 3/1963.

Scanned with OKEN Scanner

caracterul antagonic al existenței sociale, a bazei economice a societății, opoziția dintre interesele sociale ale oamenilor muncii și cele ale exploatatorilor determină caracterul contradictoriu al culturii spirituale, existența a două culturi diametral opuse. Teza leninistă despre cele două culturi se referă în primul rînd la conținutul lor ideologic, deoarece în interiorul unei culturi tocmai ideologicul condiționează sensurile celorlalte valori spirituale.

Rolul social înaintat al culturii, ca armă spirituală în lupta de clasă, nu aparținea în trecut întregii culturi ci numai culturii progresiste, aceasta din urmă reprezentînd doar un factor al eliberării proletariatului de tarele morale și ideologice ale spiritualității burgheze. Eliberarea politică și economică a maselor nu e posibilă decît în practica politică a luptei de clasă, prin revoluția socialistă. Funcția socială eliberatoare a culturii noi nu se poate realiza cu deplină eficiență decît în societatea socialistă, cînd dispare diviziunea culturii într-o cultură progresistă, democratică și o cultură retrogradă, cînd masele în totalitatea lor se ridică prin muncă și învățătură la nivelul unei înalte culturi, unică și unitară în esența ei, în *conținutul* său *ideologic* și în *baza socială.*

Unii autori consideră sistemul de organizare ca element component al oricărei culturi. „Prezența modelelor culturale este tot atît de necesară pentru funcționarea oricărei societăți, ca și pentru supraviețuirea ei. Structura unei societăți, adică sistemul ei de organizare, este ea însăși o problemă de cultură"[7].

Cu atît mai mult dobîndește semnificație culturală sistemul de organizare și instituțional al societății socialiste, îndeosebi formele instituționale ale activității cultural-educative.

ASPECTUL INSTITUȚIONAL AL CULTURII

Conceptul de cultură socialistă implică nu numai transformarea radicală a sistemului de valori spirituale, dar și un sistem corespunzător de organizare a creației și difuzării culturii, un complex instituțional, statal și obștesc adecvat celor mai variate cerințe culturale ale societății.

Toate aceste forme instituționale ale culturii — învățămîntul, organizațiile culturale de masă și uniunile de creație etc. — se integrează sferei culturii *prin conținutul spiritual, prin finalitatea axiologică și umanistă a activității lor.* Între cele două laturi — *organizatorică-politică* și *conținutul spiritual*, există o legătură organică, decurgînd din unitatea atît de ordin instituțional, cît și la nivelul conștiinței sociale — a sarcinilor culturale cu cele politice ale revoluției.

Societatea socialistă în devenire a țării noastre, ale cărei strălucite perspective sînt înfățișate pregnant în documentele Congresului al IX-lea al partidului, ne demonstrează că în conceptul de cultură trebuie să includem nu numai valorile deja cristalizate dar și generalizarea socială a acestor valori, asimilarea lor în masele largi ale poporului; fertilizarea energiilor creatoare. Finalitatea socială a culturii, atît în ceea ce privește creșterea bunurilor de civilizație, cît și îmbo-

[7] Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, Editura Științifică, București, 1968, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

gătirea valorilor conştiinţei, nu este exterioară sferei culturii, ci reprezintă o notă a acesteia. Tocmai de aceea revoluţia socialistă în cultură, ca lege generală a construcţiei noii societăţi, se referă nu numai la *crearea* unei culturi noi, de tip socialist, *valorificînd* pe o treaptă superioară moştenirea culturală înaintată a trecutului, dar şi la întregul sistem de organizare şi instituţionalizare a activităţii culturale.

În raport cu principiul activităţii culturale, prin multilateralitatea dezvoltării conştiinţei sociale în condiţiile revoluţiei şi construcţiei socialiste înţelegem: 1. Creşterea capacităţii spirituale a maselor de a reflecta mai în profunzime realitatea socială; 2. Geneza şi afirmarea unor *conţinuturi noi* în conştiinţa reală a maselor de muncitori, ţărani, intelectuali; 3. *Îmbogăţirea* conştiinţei maselor cu o constelaţie de *noi valenţe* faţă de practică, de viaţă socială, care sporesc mai mult ca oricînd capacitatea de creaţie socială practică a maselor, capacitatea de *a răspunde noilor solicitări* sociale, infinit mai complexe, pe care socialismul le ridică; 4. Schimbările structurii interne, pe verticală şi orizontală a conştiinţei maselor, care indică direcţiile principale de evoluţie a conştiinţei societăţii în perspectivele viitorului comunist.

Cultura de care are nevoie socialismul, pe care şi-o asimilează şi o ridică pe trepte noi, nu reprezintă o sumă de valori încremenite, imuabile, ci un proces veşnic înnoitor, o forţă motrice transformatoare a vieţii şi a conştiinţei oamenilor. Cunoştinţele dobîndite nu mai reprezintă o podoabă exterioară a omului în sensul unui enciclopedism „academic", ci stimulente şi totodată arme de luptă ale unei personalităţi dinamice. Într-adevăr, cultura îşi îndeplineşte rosturile sale constructive numai dacă pătrunde adînc în sistemul de muncă, de trai şi de gîndire a oamenilor, numai dacă devine o deprindere, o componentă a vieţii de toate zilele.

Principiile marxiste ale unităţii dintre teorie şi practică acţionează şi în acest domeniu mai larg al vieţii spirituale ca principiu al unităţii dintre cultură şi viaţă. Din punctul de vedere al interesului construcţiei socialiste şi comuniste este important nu numai ce învăţăm, ce citim etc., dar şi cum ne instruim, asimilăm ştiinţa şi cultura, căror scopuri practice este subordonat acest proces; cu alte cuvinte, procesul de culturalizare nefiind un scop în sine, care e finalitatea sa practică? Tocmai abordînd astfel problema ne apare cu toată claritatea caracterul steril şi dăunător al iluminismului abstract, al viziunii statice, contemplative asupra culturii.

Se discută adesea asupra echilibrului şi tensiunii ca principii contrare, ca un fel de forţe motrice ale progresului cultural. Putem accepta realitatea istorică a acestor principii dar trebuie să observăm imediat că ele nu sînt compatibile cu cultura aristocratică a turnului de fildeş, nici cu pseudocultura decadentă care cultivă iraţionalul şi instinctele josnice. Echilibrul, adică unitate, armonie, ca modalitate culturală specifică clasicismului, şi tensiunea dialectică a cunoaşterii şi creaţiei ca modalitate culturală specifică romantismului — sînt contopite într-o unitate superioară, iar imaginea bogată a acestei unităţi o avem în folosirea celor mai diverse forme şi genuri de artă şi cultură pe temeiul unitar al ideologiei marxiste cît şi în dezvoltarea continuă a bazei de masă a procesului cultural. Dacă examinăm ceea ce am putea numi profilul cultural al omului înaintat din zilele noastre vom descoperi *in actu* osmoza celor două modalităţi

Scanned with OKEN Scanner

culturale: oamenii, în modul de viaţă şi gîndire, ai cărora munca socialistă, educaţia partinică şi participarea (asimilare sau creaţie personală) la opera de cultură au format un echilibru moral şi sufletesc de nezdruncinat (concepţie sigură despre lume şi viaţă, pătrunsă de optimism şi certitudine asupra viitorului), care are ceva din seninătatea şi armonia tipului clasic, sînt totodată cei mai răscoliţi de pasiunea noului, a cunoaşterii şi cultivării, de tensiunea spre autodepăşire şi forme superioare de viaţă, iar această tensiune faustică a creaţiei, care situează viaţa umană într-o perspectivă dinamică dezvăluie ceva din caracteristicile tipului romantic.

Sinteză superioară între cultura literar-artistică şi cea ştiinţifică, între cultura generală şi specializarea profesională, între conştiinţa teoretică clarvăzătoare şi capacitatea de orientare practică, *idealul cultural-socialist* include în sine un profil moral-politic superior. Umanizată prin muncă, cultura devine ea însăşi un factor de umanizare a vieţii omeneşti, de sporire a încrederii şi capacităţii de dăruire pentru binele colectivităţii.

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE

VALEUR-CULTURE-CIVILISATION

(RÉSUMÉ)

Le présent volume est le premier d'un ouvrage marxiste plus vaste de philosophie de la culture, consacré à l'élaboration des principales catégories et des principes d'une discipline philosophique d'une grande importance et actualité.

L'objet de l'étude est constitué par *la culture,* envisagée dans ses déterminations caractéristiques, qui les définissent, ainsi qu'aux principales notions qui lui sont corrélatives: *la valeur, la civilisation, la conscience, la personnalité.*

L'ouvrage comprend trois parties:

L'introduction postule la nécessité d'une *philosophie marxiste de la culture, en tant que discipline théorique relativement autonome,* laquelle s'occupe des aspects créateurs de l'activité et du comportement des hommes, des constances cumulatives et de celles qui concernent les valeurs de la connaissance et de l'expérience humaines.

La différenciation progressive du champ de la connaissance par la conquête de nouveaux territoires cognitifs et l'approfondissement d'autres plus anciens — loi générale du développement de la connaissance — se manifeste: *dans la science* — par l'apparition de nombreuses disciplines nouvelles, les unes situées à la frontière, et par une *tendance à la construction théorique* exceptionnelle; *en philosophie* — par la précision du caractère spécifique de la conscience de type philosophique, par l'enrichissement du contenu des anciennes disciplines philosophiques et l'apparition de nouvelles. Il existe des phénomènes particulièrement complexes, étudiés par de nombreuses disciplines sous différents angles particuliers, mais dont la connaissance synthétique, intégratrice, qui les surprenne en tant que systèmes dynamiques, que structures inédites, ne saurait être qu'une connaissance de type philosophique. Un pareil phénomène est le *phénomène humain* lui-même, étudié, comme on le sait, par de nombreuses disciplines biologiques et sociales; mais l'accumulation d'un immense volume de données et d'explications *partielles* réclame egalement un autre type d'explication qui envisage l'homme en tant que *totalité dialectique* et que ne peut offrir que *l'anthropologie philosophique.* Le problème se pose de la même manière pour la philosophie de la culture, laqelle ne doit être confondu ni avec *la sociologie de la culture,* ni avec *l'anthropologie culturelle* (un autre nom pour l'éthnologie ou l'ethnographie). La sociologie de la culture este une branche de la sociologie, en tant que science sociale particulière; elle s'occupe de l'essence et des fonctions sociales de la culture, révèle

BIBLIOTECA COMUNALĂ
BOR[illegible]Ă
RAIONUL [illegible]

Scanned with OKEN Scanner

les mécanismes sociaux de la constitution et du développement de la culture, de la diffusion et de la réception des valeurs culturelles. L'anthropologie culturelle est également une discipline particulière ayant trait à la culture spécifique de certaines *communautés ethniques ou nationales déterminées,* à des typologies culturelles, prenant corps surtout dans des manières de vivre, des habitudes et des traditions. À la différence de ces disciplines, la philosophie de la culture s'occupe de la définition du *concept de culture* — définition *génétique, structurale* et *fonctionnelle.* Elle répond à des questions telles que celles-ci: *qu'est-ce que c'est que la culture,* quant à son origine, quels sont les moments constitutifs de la culture et ses composantes fondamentales? Dans quel rapport se trouve la culture avec des réalités connexes, telles que la société, l'homme, la civilisation, la personnalité, la conscience? Pour être comprise dans son intégralité, la culture réclame un système philosophique de notions et de principes explicatifs que seule peut offrir la philosophie de la culture et qui ont le rôle de révéler non seulement le réseau de relations et de connexions dans lequel la culture se trouve intégrée — ses „hétero" rapports — mais également ses corrélations constitutives intérieures — ses „auto" rapports.

L'introduction comprend également une brève présentation de quelques principes méthodologiques généraux pour l'explication de la culture — principes inspirés de la conception matérialiste de l'histoire, sans que la philosophie de la culture perde pour autant son autonomie relative, en devenant un chapitre du matérialisme historique — ainsi que la distinction entre l'axiologie et la philosophie de la culture. C'est ainsi que, tandis que l'axiologie se borne à l'étude des valeurs mais les aborde à de multiples points de vue-genèse, structure, classification, typologie, hierarchisation — la philosophie de la culture ne s'intéresse à la valeur qu'en tant que moment central dans la constitution de la culture. Mais, de même que la qualité culturelle n'épuise pas le concept de la valeur, le moment axiologique n'épuise pas la richesse et la complexité extraordinaire du phénomène culturel.

La I-ère PARTIE de l'ouvrage, intitulée *Au sujet de la définition du concept de culture,* est consacrée à l'analyse de certains courants et tendances de la philosophie contemporaine dans l'interprétation et l'explication de la culture, compte tenu des principaux systèmes de référence dans lesquels elle peut être intégrée.

Les sens de la culture sont rapportés à l'action de l'homme sur la nature extérieure et à l'action éducative-instructive (Chez Cicéron et chez Horace nous trouvons la distinction entre *cultura agrorum et cultura animi*), aux résultats matériels et idéaux de l'activité humaine, au comportement et à l'idéal de vie des hommes.

Dans une conception synthétique, intégratrice, la culture devrait être définie, selon E. Sapir, de la manière suivante: a) l'incarnation d'éléments sociaux, constitués et transmis par l'effort de la collectivité; b) l'aspect cumulatif de la connaissance et de l'expérience, attitude sélective à l'égard des valeurs du passé; c) l'affirmation d'un *substrat national* de la culture à un degré élevé de son histoire. C'est une conception au centre de laquelle se trouvent, en tant que sujets du processus culturel, des peuples et des nationalités. Ce sont l'esprit et le génie d'un peuple qui deviennent les critères de distinction et de spécificité.

Nature-société culture. Aucun point de vue explicatif de la culture ne saurait éluder la référence à deux réalités fondamentales avec lesquelles elle est en corrélation, à savoir: *la nature* et *la société.* Si la nature brute existe indépendamment de la culture, celle-ci suppose comme substrat la nature. Grâce à l'homme, la nature devient culture, tandis que *par* la culture, l'homme acquiert sa véritable *nature humaine.* Les sens originaire lui-même du terme culture se rattache au rapport le plus élémentaire de l'homme avec la nature — l'action de cultiver la terre et les résultats de cette action. Posant la question de savoir où finit la nature et où commence la culture, Claude Lévy-Strauss réponde que la règle, la norme représente le signe distinctif de l'étage de la culture. Il faut considérer que le critère distinctif principal,

Scanned with OKEN Scanner

essentiel, de la culture par rapport à la nature est le social. Quant à la question de savoir si l'on peut parler de culture au niveau présocial ou sous-humain, il est démontré dans le livre que le phénomène culturel n'est possible que dans la société humaine, et que la société est inconcevable sans l'existence de la culture. Le phénomène culturel et le phénomène social sont coextensifs dans le temps et dans l'espace. L'histoire de *l'homo-sapiens* ne connaît pas de phase qui soit sociale, mais aculturelle, ou culturelle mais présociale.

Selon l'école fonctionnaliste de l'anthropologie culturelle ayant à sa tête B. Malinowski, la culture est définie en partant de la nature *biologique* et *sociale* de l'homme. Les moyens de satisfaire les besoins primaires sont sociaux. La culture est un produit du travail de l'homme et en même temps un moyen (ou ensemble de moyens) pour la réalisation des fins; elle est identique à ce milieu artificiel crée par l'homme au cours du processus de satisfaction de ses besoins. Parmi les éléments qui s'intègrent à la culture, la composante linguistique et l'organisation sociale se situent au premier plan. On peut ainsi distinguer *l'aspect intérieur subjectif* — impulsions, désirs, idées, etc. — et *l'aspect extérieur, objectif* — formes d'organisation sociale, la réalité sociale transmise et transmissible — de la culture. Entre la nature *psychologique* et la nature *sociale* de la culture, il n'y a aucune antinomie. Pour définir l'identité culturelle de tout phénomène artificiel, il est nécessaire de le placer dans le contexte culturel d'une institution. La continuité de la culture est assurée par le caractère instrumental de la tradition et par l'institutionalisation de la connaissance. La culture est de par son essence une réalité instrumentale qui a surgi en vue de satisfaire les besoins de l'homme d'une manière qui dépasse de beaucoup toute adaptation directe au milieu.

La culture est détachement de la nature, les échelons de la culture sont des échelons de l'humanisation, de l'élévation spirituelle; elle exclut l'uniformité et assure l'affirmation de l'idéal, l'originalité. Une société ou un peuple acquièrent par la culture leur sens historique et se différencient d'autres sociétés, d'autres peuples.

Par conséquent, le premier et le plus important système de référence dans lequel nous devons intégrer la culture pour en définir le sens est constitué par le rapport homme-nature. Dans ce rapport, l'homme apparait comme un *être social*, et la nature est prise dans son acception la plus large, comme tout ce qui dans le monde environnant n'a pas encore été soumis à l'activité cognitive et valorisatrice de l'homme. La culture naît phylo et ontogénétiquement, dans le dialogue actif de l'homme avec la nature, elle est coextensive avec la société elle-même. La culture ne saurait être conçue en dehors du social (l'homme est un animal social dans la mesure dans laquelle il est un être culturel et inversement), ou en dehors de l'humain (à l'échelle animale), mais il n'y a pas de rapport d'identité entre ces déterminations. La culture représente une *hypostase majeure* du social et de l'humain, caractérisée par certaines notes dont l'analyse fait l'objet d'autres chapitres de l'ouvrage.

Comportement, personnalité, signification dans la définition de culture. La société et la personnalité sont également des pôles à l'intérieur desquels gravite le phénomène culturel. Si la société joue le rôle de *causalité objective* de la culture, la personnalité en constitue la *causalité subjective.* La culture ne peut naître que dans la société et ne peut être efficiente que si elle contribue à la formation et au développement de la personnalité.

Pour toute une école américaine que l'on pourrait appeler behavioriste — M. Mead, E. Adamson, Hoebel, R. Linton, George Peter, Mardock, H. S. Shapiro, Ph. H. Bagby, D. Bindey, Pitirim Sorokin, et autres, le comportement est l'élément fondamental et distinctif dans la définition d'une culture. De ce point de vue l'accent tombe sur ce qui est particulier et distinctif dans la culture et non pas sur ses éléments intégrateurs, généraux. La culture est définie comme un ensemble de comportements, de relations de l'homme à l'égard des provocations du milieu, appris et transmis par les mécanismes sociaux. À cette fin, tout ce que fait l'homme, toutes ses manifestations, toutes les modalités et les formes par lesquelles

Scanned with OKEN Scanner

il satisfait ses besoins, aussi bien sociaux que biologiques, sont des comportements culturels. Cette définition est presque dépourvue de tout critère axiologique. Toutefois, afin de saisir certaines permanences de la culture et son caractère cumulatif, certains auteurs ne se rapportent pas au comportement en tant que réaction individuelle, mais à des *modèles* de régles de comportement, à des habitudes, tandis que d'autres mettent l'accent sur la qualité symbolique de la culture, sur sa valeur de signification. La signification devient décisive dans la définition de la culture. La culture est un complexe de signification indispensables dans toutes les formes d'actions humaines coordonées et l'histoire de la culture et l'histoire de l'homme en tant qu'être créateur de symboles. La culture est donc un processus symbolique continu, cumulatif et progressif.

Il en résulte qu'un autre *système de référence* dans le cadre duquel la culture révèle ses sens propres est celui du rapport entre *l'homme* et *l'homme,* lequel se manifeste par *le comportement* et *la signification.* Dans une interprétation très large, le comportement se rapporte à toutes les attitudes et les réactions de l'homme en interaction avec son milieu d'existence. Le comportement en tant qu'acte est en premier lieu une manifestation humaine extérieure, une modalité de rapports de l'homme avec ses semblables, un complexe de réactions à l'égard des autres hommes à l'intérieur du collectif de travail, de la famille, dans la rue, dans les institutions ou les locaux publics, dans tous ses milieux d'existence. Mais le comportement nous révèle toujours un fond intellectuel affectif intérieur, il est comme un livre ouvert au moyen duquel nous pouvons pénétrer, ne fût-ce qu'en partie, dans ce que nous pourrions appeler culture subjective de l'individualité humaine. Le comportement est de la sorte une modalité par laquelle se réalise la confluence du subjectif et de l'objectif, de l'idéal et du réel dans l'acte de culture. Il serait cependant exagéré de qualifier toute manifestation psychique, tout comportement humain, de phénomènes culturels. Ne sont culturels que les actes de comportement qui définissent une *personnalité* et incarnent ou engendrent des significations susceptibles de généralisation sociale ou de transmission dans le temps.

Au 4e chapitre sont analysées critiquement certaines *théories idéalistes de la valeur.* L'étude systématique des valeurs est aiguillonnée dans la période d'après-guerre, par les graves problèmes de conscience qui se posent à l'homme, par l'attention particulière exigée par le problème de la vie, par les fins que nous nous proposons dans notre activité. L'une des pierres de touche les plus ardues pour une théorie des valeurs qui voudrait tant soit peu tenir compte des réalités de la vie sociale et des désiderats concernant les valeurs de celle-ci, doit savoir faire la distinction entre *la relativité* historique et de classe des valeurs et leur *généralité* ou permanence humaine.

La plupart des théories de la valeur admettent, d'une façon ou d'une autre, que les termes de constitution de la valeur sont le sujet et l'objet, la valeur étant une résultante ou du moins une implication des rapports entre le sujet et l'objet. Il faut toutefois préciser la nature de cette relation. La question mal posée, d'où partent certaines théories de la valeur, est formulée de la manière suivante: la valeur est-elle la qualité d'un objet quelconque ou un phénomène purement subjectif, appartient-elle à une chose se trouvant en dehors de tout rapport avec l'activité pratique ou cognitive du sujet ou bien est-elle le produit de notre désir, une fonction psychique causée par des besoins ou des tendances purement subjectifs, une réaction subjective à la sensation ou la représentation d'une chose?

L'interprétation subjective de la valeur (Franz Brentano, Cristian von Ehrenfels, Theodor Lipps, L. Lavelle et autres), est caractérisée par le fait que la valeur est exclusivement envisagée comme une fonction ou une propriété de l'esprit, disposition inhérente aux facultés subjectives de l'homme. Le rapport subjet-objet est uniquement envisagé en tant que „forme phénoménale" de la valeur et pas comme source de celle-ci. La valeur appartient au domaine du sentiment, de la volonté et du désir. Le désir réel est la mesure quantitative de la valeur, tandis que

Scanned with OKEN Scanner

le désir possible est son indice qualitatif. Le jugement de valeur lui-même n'est qu'un jugement de préférence qui discerne les valeurs, sans même avoir besoin de savoir ou d'argumenter. Mais, comme le remarquait Tudor Vianu au IXe Congrès International de Philosophie de 1937, si la légitimité des valeurs se limitait au moment unique de jaillissement du désir, alors il ne saurait plus être question d'acun système de valeurs.

Une autre interprétation identifie la valeur à la réalité immédiate donnée (John Locke, Condillac, Höffding, C. Bouglé): la valeur est une qualité inhérente, intrinsèque des choses, la capacité d'une chose de répondre à un besoin et à un plaisir de l'homme. Le porteur des valeurs n'est plus le sujet ou des facultés de ce dernier, mais l'objet. L'empirisme axiologique ne nie pas la valeur, mais la réduit à un objet d'expérience. On fait de la sorte une confusion entre *valeur* et *qualité:* la qualité en tant que détermination existentielle et génératrice de la différenciation des choses n'est qu'une *possibilité de valeur,* mais *la réalité de la valeur* suppose l'intervention active transformatrice d'un sujet créateur, individuel ou collectif.

Pour ce qui est de la théorie autonomiste de la valeur et de la culture, on trouve dans le même chapitre l'analyse des concepts de connaissance et de valeur, d'histoire et de culture dans la conception de Heinrich Rickert; pour Rickert qui, avec W. Windelband, est le fondateur de l'école allemande néo-kantienne de la philosophie des valeurs, les valeurs ne sont ni des qualités des choses ni des faits de la subjectivité, mais sont situées au-delà du sujet et de l'objet dans un empire de l'ideal; l' ontologique, l'éthique et l'axiologique dans la théorie autonomiste de Max Scheler, qui, de même que Nicolai Hartmann établit une opposition tranchante entre *le monde des choses et le monde des valeurs.* La valeur qui justifie le devoir (et non l'inverse comme chez Kant) est découverte par une intuition a priori à caractère émotif et non pas intellectuel, est un *a priori de la sensibilité.*

Ce chapitre s'achève par un examen critique du *problème de la valeur dans l'existentialisme.* L'auteur part de l'idée que l'existentialisme n'est pas une ontologie pure, mais suppose une gnoséologie et une axiologie. Le point de vue axiologique résulte de la manière même de concevoir l'existence. Chez Kierkegaard, l'existence se structure en rapport avec l'attitude subjective de l'homme dans: *la sphère esthétique,* laquelle exclut toute possibilité de choix, d'activité créatrice, tout critère de valeur, *la sphère éthique* et *la sphère religieuse,* seule modalité existentielle axiologique.

Chez Heidegger, les hypostases de l'existence sont: *l'être brut* (Das Seiende) = la manière d'être des choses ou de l'homme en tant que chose, en tant qu'entité non individualisé, interchangeable avec n'importe quelle autre; *l'être pour soi* (Dasein) = l'être humain dans la mesure où il transcende l'être des choses, est *le mode d'existence propre à l'homme,* la sphère de *l'existence authentique,* lorsque l'homme ne constitue plus un tout, une chose, mais un sujet créateur de valeurs. En chacun de nous, affirme J. P. Sartre, existent trois hypostases de l'être: a) l'être objet; b) l'être sujet; c) l'être en soi.

L'auteur analyse le rapport entre la valeur et la liberté chez Sartre et Gabriel Marcel.

Avant de passer à l'exposition d'un point de vue propre dans la définition de la culture, l'auteur expose dans un chapitre (5) quelques contributions marxistes dans la définition des concepts de culture et de valeur.

Dans la littérature marxiste les points de vue prédominants dans la définition de la culture sont l'angle *axiologique* et l'angle *sociologique.* De telles définitions prises dans les ouvrages de quelques auteurs marxistes étrangers et surtout roumains, sont analysées par l'auteur. Entre autres, l'acad. I. Gulian procède depuis quelques années à des recherches théoriques et appliquées de philosophie de la culture et d'axiologie. Il militait en 1947 pour l'édification d'une *sociologie* de la culture qu'il concevait alors plutôt comme une discipline philosophique que comme une science particulière. Gulian est un de premiers philosophes marxistes qui ait

Scanned with OKEN Scanner

entrepris une reconsidération du problème des valeurs culturelles du point de vue de la conception marxiste. Il traite dans ses ouvrages le problème de la valeur particulièrement sous l'angle éthique, tout en formulant des réflexions sur l'objectivité des valeurs, le rapport valeur-nécessité, le caractère normatif des valeurs, l'unité de la connaissance des valeurs et le fait de les vivre, de la connaissance et de la mise en valeur, etc., lesquelles n'intéressent pas seulement l'éthique mais également la philosophie des valeurs et la philosophie de la culture.

Mihail Ralea et Traian Herseni se sont occupés de la sociologie sous l'angle de *la sociologie du succès*. Étant les seuls philosophes marxistes á avoir entrepris une analyse des sanctions consistant en prix au niveau du succès, ils ont rapporté le succès à certains systèmes de valeurs, en appliquant des critères de valeur dans le jugement des formes du succès. La valeur est envisagée, en premier lieu, en tant que relation entre hommes (ou, plutôt, en tant qu'attribut des relations humaines), le succès lui-même embrassant toute la sphère des activités et des relations humaines. Ils combinent les critères sociologique, ontologique et gnoséologique de la définition des valeurs.

Certains chercheurs appartenant à la jeune génération ont également apporté des contributions intéressantes à l'étude et à l'explication du problème de la valeur, en débattant celui-ci soit du point de vue de l'axiologie elle-même (N. Kallos, A. Roth, L. Grünberg), soit sous l'angle de l'éthique et de l'anthropologie (Niculae Bellu, Octavian Cheţan), soit enfin sous celui de l'esthétique et de la philosophie de la culture (Marcel Breazu, Ion Pascadi).

Les chapitres 6 *(L'unité de la connaissance et de la valeur dans la définition marxiste de la culture)*, 7 *(Le concept de création à la lumière de la philosophie de la culture)* et 8 *(La généralisation sociale et l'assimilation critique — moments constitutifs de la culture)*, achèvent la première partie de l'ouvrage et sont consacrés à l'exposition d'un point de vue nouveau sur la culture, d'une nouvelle définition structurale, génétique et fonctionnelle.

Les moments constitutifs de la culture et, par suite, les notes qui définissent le concept de culture, considérés dans leur unité et leur cohérence logique intérieure, compte tenu de la manière dont ils découlent les uns des autres, de leur succession logique et historique, sont les suivants:

1. *La connaissance* (le moment gnoséologique de la culture);
2. la valeur (le moment axiologique de la culture);
3. la création (le moment créateur demiurgique de la culture);
4. la généralisation sociale et l'assimilation critique (le moment praxiologique de la culture).

Connaissance et culture. Le moment cognitif de la culture est caractérisé par le fait qu'elle (la culture) est en premier lieu le reflet plus ou moins adéquat de lois, faits ou processus d'ordre naturel ou social, de nature objective ou subjective. Avant d'être une incarnation de valeurs, qui implique une appréciation critique, un jugement de valeur, la culture est un acte de connaissance, un résultat cognitif de l'activité pratique. Tout progrès dans la voie de la création culturelle est, avant tout, un progrès de la connaissance. La pratique elle-même est la prémisse obligatoire et la base de la culture; toutefois elle ne s'intègre pas comme telle dans la sphère de celle-ci, mais seulement de par son caractère cumulatif et créateur, susceptible de généralisation et de transmission dans le temps et l'espace. La phylogenèse culturelle n'est pas possible à l'échelle de l'adaptation spontanée, biologique; elle suppose la transformation consciente des choses; fondée sur la compréhension et l'utilisation de leurs qualités plus générales, de leurs lois intérieures, un ordre rationnel et une organisation dans le flux de l'expérience pratique et des sensations subjectives, la cristallisation des efforts en éléments relativement stables de la vie humaine, en valeurs qui satisfont certains besoins sociaux historiquement déterminés.

Scanned with OKEN Scanner

Lorsque le niveau de la pratique humaine est encore bas, et qu'une vision scientifique des choses fait défaut, les résultats de l'activité cognitive de l'homme dans ses rapports avec la nature et avec ses semblables ne peut se cristalliser en concepts et en théories scientifiques, qui supposent un degré plus élevé d'élaborations mentale, d'abstraction, mais en légendes et en mythes — lesquels ne s'en constituent pas moins en valeurs profondément significatives pour l'histoire de la vie humaine — et même en magie. La connaissance du monde et la cristallisation de cette connaissance en valeurs culturelles suppose le mûrissement des facultés d'analyse et du discernement critique; par l'organisation et la systématisation des connaissances sur le monde, par la confrontation des observations accumulées, par l'établissement des rapports entre les choses (de ressemblance, de différence, etc.), on est graduellement arrivé à la formation de notions plus générales et ultérieurement à la formation de catégories — d'abord des catégories ontologiques, ensuite des catégories gnoséologique et logiques; même si tout d'abord elles se ressentaient encore du syncrétisme de la connaissance primitive, étant dépourvues du contenu riche et différencié auquel elles aboutiront plus tard. C'est ainsi que s'est constitué ce que l'on pourrait nommer le squelette logique—gnoséologique de la culture tout entière. La culture suppose nécessairement le dépassement du présent, des besoins immédiats. L'homme s'est définitivement détaché du règne animal lorsque, dans le processus du travail, la réflexion du monde environnant a acquis un caractère *subjectif*, *synthétique* et *prévisionnel*, lorsque les résultats de son travail et ses connaissances ont pu se cristalliser en formes relativement stables, en valeurs culturelles. La culture n'est pas possible lorsque l'activité est circonscrite à la sphère des fins immédiates, éphémères. L'anticipation d'un avenir plus ou moins éloigné est inhérente à la création culturelle, elle apparaît comme un résultat de l'autonomisation (relative) de l'être humain et de son détachement de l'univers naturel des choses qu'il commence à maîtriser et à dominer par son existence culturelle. L'homme primitif vivait dans un univers temporel limité, il était obligé de répéter son propre passé. L'homme évolué, bénéficiant de l'expérience condensée du passé, qu'il n'a plus besoin de répéter, accorde purement et simplement une attention plus grande à l'avenir.

Le principe fondamental de l'origine de la culture est *le travail*. Principe explicatif fondamental de *l'anthropogenèse*, le travail est en même temps la cause déterminante de ce que l'on pourrait nommer *l'homme culturel*, de l'homme, en tant que seul être vivant capable de forger des valeurs.

Valeurs et culture. L'unité axiologique de la culture. Le moment axiologique de la culture implique le fait de rapporter les résultats de la connaissance aux besoins, aux nécessités et aux aspirations de l'homme, leur *appréciation critique* en fonction des intérêts socialement humains. L'attitude culturelle de l'homme à l'égard du monde naturel et social est une double attitude: *explicative des causes* — tenant compte de la réalité des choses et de leur soumission à des lois, telles qu'elles sont, sans aucune adjonction du dehors — et *valorisatrice*, rapportant la réalité et ses réflexes subjectifs à nos propres besoins et fins. Ce sont des aspects distincts d'un processus unitaire.

L'unité de ces aspects est la source même de l'unité de l'élément gnoséologique et de l'élément axiologique qui caractérise tout fait culturel. La distinction que nous avons faite s'impose non seulement pour comprendre les éléments constitutifs d'un phénomène aussi complexe que la culture, mais également pour saisir le mécanisme de sa constitution. La viabilité et la pérennité d'une valeur culturelle, sont conditionnées par la quantité et la qualité de connaissance qu'elles incarnent. La valeur est un moment central et essentiel de la culture, mais pas le seul. Elle se rapporte à la finalité humaine de la culture; c'est une résultante synthétique de l'action de connaître. Les deux moments s'impliquent réciproquement: la valeur est condi-

Scanned with OKEN Scanner

tionnée et précédée par la connaissance; dans la création scientifique, de même que dans la création artistique ou littéraire, la connaissance, la réflexion adéquate de l'objet soumis à l'investigation, des faits et des processus de la nature et de la société ou de la vie personnelle des hommes, précèdent et conditionnent la création de valeurs culturelles qui remplissent un certain rôle dans la vie humaine. A son tour, la connaissance part des valeurs déjà acquises et accréditées par la société et conduit nécessairement, à l'échelle sociale, à la création de nouvelles valeurs.

Tout acte de connaissance individuel ou collectif, part du niveau déjà acquis par la société dans son développement scientifique et artistique, intellectuel et moral, donc d'un système donné, d'ores et déjà constitué, de valeurs culturelles. Lorsque nous parlons de la primauté de l'aspect gnoséologique par rapport à l'aspect axiologique, nous avons surtout en vue les moments de discontinuité dans le développement de la culture, l'apparition du nouveau. Tout acte de connaissance pris individuellement ne mène pas immédiatement à un fait culturel, à une mise en valeur sur le plan individuel ou social de la connaissance acquise, mais tout fait culturel, donc toute valeur culturelle, suppose l'accomplissement d'un acte de connaissance et il est évident qu'à leur tour, les valeurs culturelles ont une importance cognitive plus ou moins grande en fonction non seulement de la fantaisie inventive des créateurs (absolument nécessaire, sans doute), mais également de la mesure dans laquelle ils ont connu, ont pénétré ou non l'essence intime des choses, des processus ou des relations qu'ils ont représentés en images artistiques ou en systèmes logiques.

L'affirmation de l'homme en tant que principe de la création culturelle. La création est le facteur le plus dynamique, dramatique pourait-on dire, du processus culturel. La création est le moment du bond qualitatif d'un fait naturel ou social, individuel ou collectif, d'un fait psychique ou cognitif à un fait culturel. Les valeurs culturelles potentielles embrassées par l'existence et la conscience humaines tout entières, les circonstances extérieures ainsi que l'univers spirituel intérieur de l'homme, deviennent des *valeurs culturelles actives, réelles,* justement par l'entremise de l'acte (ou processus) créateur. Relève donc de la culture non seulement l'ensemble *constitué* des valeurs achevées, mais aussi le *processus créateur* lui-même qui engendre ces valeurs.

Si la phylogenèse de la culture, on tant que processus historique universel, nous conduit aux origines mêmes de la constitution et du développement des communautés humaines, l'ontogenèse de la culture envisagée dans ses valeurs distinctes nous mène à l'acte créateur, individuel ou collectif. L'histoire de l'homme en sa qualité de créateur est, dans un certain sens, l'histoire de l'ascension du facteur rationnel et du facteur conscient dans toutes les activités de l'homme, l'histoire de la spiritualisation de la vie humaine.

Reconnaître que la valeur implique nécessairement le fait de se rapporter à l'humain signifie dépasser le créationnisme théologique. Penser les problèmes axiologiques dans les termes *valeur — être humain* (en tant que principe et sujet créateur) ou *valeur — chose humaine* (en tant que produit de l'acte créateur) est une exigence méthodologique ressentie par tous les penseurs qui ne veulent pas fermer les yeux devant l'histoire réelle de la culture et les mécanismes socio-psychologiques de constitution de la valeur.

Nous trouvons également l'idée du rapport valeurè—être humain dans la célèbre formule de Protagoras — *l'homme est la mesure de toutes choses* — tellement controversée en raison de son ambiguïté. On peut ajouter aux nombreuses interprétations à laquelle elle a donné lieu du point de vue ontologique, gnoséologique et éthique, une interprétation axiologique: *l'homme en tant que mesure de la valeur,* cette dernière impliquant le caractère positif et la signification. Le terme central de référence des rapports dialectiques impliqué par la valeur est le

Scanned with OKEN Scanner

sujet créateur d'histoire, de valeurs culturelles. L'action par laquelle celui-ci nie et contredit le réel, tout en exprimant son caractère positif sur le plan de certaines significations humaines, est génératrice de valeurs.

La pratique sociale — condition objective; le talent — condition subjective de la création culturelle.

La création ne signifie pas production *ex nihilo* de quelque chose d'absolument nouveau qui n'aurait préexisté de nulle manière et sous aucune forme (ce qui équivaudrait a une discontinuité totale dans l'histoire de la culture), mais la découverte de possibilités que la réalité contient dans une forme latente et leur réalisation à l'échelle humaine, la métamorphose des données de la réalité sur la base des lois de celle-ci et des intérêts de la société ou de la classe respective, conformément aux exigences sociales plus générales, mais, également aux aspirations et aux particularités subjectives du créateur.

La pratique sociale de plus en plus riche et différenciée — condition objective — le talent, les dons — condition subjective — voilà les pôles à l'intérieur desquels se meut, se développe, le processus créateur de culture. La création n'est pas uniquement un attribut de l'activité idéologique — spirituelle, mais celui de l'activité humaine tout entière. L'activité productrice, de même que l'activité socio-politique, ne représente pas seulement une condition extérieure où un cadre extérieur de l'acte créateur de culture mais une détermination intérieure de celui-ci.

Le talent, en tant que *potentialité créatrice* de culture est une condition subjective de la création; en lui réside une certaine harmonisation des facultés psychiques qui les rend disponibles, par leur charge émotionnellement affective, par leur orientation rationnelle vers un certain genre d'activité. Le bond de la simple disponibilité, charge subjective, à l'acte créateur de culture, n'est cependant pas le produit d'une simple mutation, mais, la plupart du temps, le résultat de longs et exténuants efforts.

Les facultés subjectives de création sont disposées selon une gamme infinie dans le paysage humain, par le degre et la nature des dons, par la force de la pensée logique à même de surprendre le contenu et le devenir des choses ou de l'imagination créatrice, à même de traduire en actes ou types individuels, des significations humaines plus générales. Quel que soit son caractère spécifique, qui relève aussi bien de l'objet de la création, que de l'originalité du créateur, tout acte créateur se caractérise par une série de traits humains, à savoir:

a) *L'attitude créatrice et novatrice* à l'égard de la vie, respectivement à l'égard des actes soumis au travail culturel (connaissance, interprétation, cristallisation rationnelle), leur sélection et leur adaptation en fonction des critères adoptés.

b) *L'idée anticipatrice en tant que loi et fin du processus créateur de culture.* L'idée et l'intentionalité spécifiques à toutes les manifestations humaines conscientes, sont présentes d'une manière d'autant plus frappantes dans la création culturelle. L'idée anticipatrice ou l'idée concept, qui guide l'acte créateur, se constitue ele-même sur la base des lois de l'activité réfléchissante du sujet, laquelle embrasse aussi bien le reflet spontané, immédiat, que l'activité analytique et synthétique de la conscience. La création culturelle est par excellence positivement affirmative dans le développement progressiff de l'humanité, elle implique le nouveau sous les formes les plus variées, le nouveau issu d'une évolution antérieure étant toujours un dépassement de celle-ci.

c) *L'unité dialectique des moments de l'acte créateur.* La distinction entre le travail projeté, imaginatif ou préfiguratif (au moyen concepts figuratifs, images plastiques, formules scientifiques) et le travail de réalisation en fait d'une oeuvre culturelle — dans le sens que le premier ne serait qu'un *travail de création* et l'autre une *exécution technique* — est une fausse distinction. L'inventivité et l'esprit novateur sont nécessaires au cours de toutes les phases d'un

Scanned with OKEN Scanner

travail constructif. Le problème de l'originalité et de l'unicité — critères indispensables à l'oeuvre de création authentique — doit être posé et compris différemment en tenant compte des modalités sous lesquelles nous sont communiquées certaines vérités inconnues.

d) *L'unité dialectique des facultés créatrice subjectives.* La collaboration harmonieuse des facultés créatrices est un autre facteur qui assure la réussite et la beauté, l'unité intérieure de l'oeuvre culturelle. L'esprit humain, en tant que principe créateur de culture, s'exprime d'une manière unitaire, dans toutes ses manifestations.

La première partie de l'ouvrage s'achève par un chapitre consacré à la généralisation sociale et à l'assimilation critique en tant que moments constitutifs de la culture. Il ne s'agit pas d'un processus extérieur à la culture, mais d'un processus qui en fait partie. Le degré d'assimilation et la qualité des critères de sélection et de recréation de la culture sont déterminés par le niveau général de vie et de la condition sociale de la majorité des membres de la société, des travailleurs manuels ou intellectuels. L'assimilation des valeurs représente un moment intrinsèque, qui définit la culture, précisément parce qu'il suppose la présence d'un *sujet collectif* qui participe d'une manière active et transformatrice à ce processus d'assimilation, de remodèlement et de réadaptation des valeurs héritées; par là se réalise la finalité sociale de la culture.

Le moment praxiologique de la culture ne se réduit pas à la propagation de la culture, les masses n'étant pas uniquement objet de l'oeuvre de diffusion de la culture, mais aussi *sujet créateur* de culture. La condition existentielle de l'homme (sa modalité ontique) devient nécessairement une condition touchant à la valeur.

Par la réalisation de la fonction sociale de la culture ce n'est pas seulement une société pénétrée de culture qui est réalisée, dans le sens de la diffusion d'un grand volume de connaissances, mais également une fertilisation de l'esprit critique et des aptitudes créatrices. L'accent n'est pas mis sur l'aspect encyclopédique, quantitatif du processus culturel, mais sur sa capacité formative et stimulatrice, sur la force créatrice de ce processus.

La fonction sociale, dynamique, de la culture suppose également la conversion des valeurs culturelles en faits de civilisation. L'analyse de ce moment constructif de la culture nous ouvre une perspective fructueuse sur un autre problème grandement controversé — *le rapport entre culture et civilisation.*

LA IIe PARTIE de l'ouvrage est consacrée à l'analyse du rapport *culture-civilisation.* Au chapitre 9 — *Opinions contraversées concernant le sens des concepts de culture et de civilisation* — l'auteur s'occupe de la longue controverse portant sur la corrélation de ces deux concepts, fondée souvent sur le postulat métaphysique de l'opposition inconciliable entre la culture et la civilisation, sur la tendance à subsumer à la civilisation tous les biens matériels envisagés sous une perspective strictement utilitariste et hédoniste. Il examine le sens historique de cette controverse dans l'antiquité, au Moyen Age et à l'époque des lumières, ainsi que dans les temps modernes où la discussion a pris de l'ampleur, étant donné qu'elle ne relève plus seulement d'un problème de contenu, mais tient également à la terminologie employée dans les principales langues européennes.

La longue controverse sur le sens des deux concepts n'est pas une simple dispute académique; elle *vise le contenu, les forces motrices, les valeurs et les perspectives* de développement de la civilisation contemporaine. C'est pourquoi les réflexions idéologiques quant à ce problème peuvent être concentrées en deux tendances principales, à savoir:

1. *L'attitude optimiste,* correspondant à la période d'ascension de la bourgeoisie, époque à laquelle se fait jour le terme même de civilisation, lequel exprimait la foi au progrès historique, à la perfectibilité humaine, à l'instauration dans le monde du glorieux empire de la raison. Dans la période de déclin de la bourgeoisie, on ne retrouve plus la conception optimiste de la civilisation que chez les auteurs qui rapportent les phénomènes de civilisation à l'univers

Scanned with OKEN Scanner

psychique de l'homme, à la spiritualité et à la valeur, en ignorant les contradictions du domaine social et économique. L'optimisme historique authentique ne saurait plus être fondé que sur la prise en considération, à la lumière de la conception matérialiste de l'histoire, du contenu et des tendances réelles qui caractérisent notre époque de passage du capitalisme au communisme.

2. *L'attitude idéologique,* la plus caractéristique et la plus répandue parmi les idéologues non-marxistes à l'époque de déclin du régime capitaliste, est celle du *pessimisme* et du *fatalisme,* atteignant parfois des visions apocalyptique sur les destinées du monde contemporain.

Le débat idéologique sur ce problème marque une intensification particulière dans notre siècle, surtout après la première et la seconde guerres mondiales. Les théories sur la culture et la civilisation ne cessent de croître, d'anciennes théories sont reprises, d'habitude romantiques et réactionnaires, ou bien des théories „nouvelles" sont émises, qui prétendent offrir des solutions théoriques radicales et infaillibles aux problèmes pratiques engendrés par le développement de la culture et de la civilisation à notre époque; le nombre des Cassandres présageant le pire augmente. Quelque différentes que soient ces positions, elles se traduisent dans la plupart des cas par une assimilation illégitime de la crise d'un régime à la crise de la civilisation en général.

L'exposition plus systématique des théories sur le sens du concept de civilisation et du rapport civilisation-culture et le destin de la civilisation moderne, commence par le chapitre intitulé *J. J. Rousseau et la critique de la civilisation moderne,* dans laquel l'auteur s'attaque à l'interprétation simpliste selon laquelle Rousseau, en tant que promoteur de la théorie du retour à la nature, aurait été nettement hostile à tout état de civilisation. Ses ouvrages, notamment le *Contrat social,* offrent des témoignages indubitables du fait qu'il ne s'élevait pas contre la civilisation en général, mais contre ses effets nuisibles consistant dans l'inégalité des hommes, la propriété privée et le mauvais gouvernement.

La conception fataliste d'Oswald Spengler est analysée dans un chapitre spécial. L'idée centrale de son célèbre ouvrage *Le déclin de l'Occident,* est justement, comme on le sait, celle d'une opposition radicale, irréconciliable, entre la culture et la civilisation, fondée sur une prétendue fatalité intérieure de l'histoire de chaque culture, la civilisation étant sa phase de vieillissement, de décadence, d'épuisement de son potentiel créateur.

Les deux chapitre suivants traitent de *l'Idée de civilisation et le destin de la civilisation moderne dans la philosophie de l'histoire* d'Arnold Toynbee et *La crise morale de la civilisation moderne ou le déclin d'un régime?* Dans le premier, il est montré ce qui rapproche et ce qui sépare Toynbee de Spengler, quelles sont ses principales thèses concernant particulièrement *la genèse, le développement, le déclin* et *la désagrégation* des civilisations ainsi que les destinées de la civilisation contemporaine.

Dans le même ordre d'idées sont analysés des problèmes, tel que: *Henri Massis et „La défense de l'Occident", Les effets de la civilisation dans l'optique déformante de René Guénon, La crise morale de la civilisation moderne dans la conception de Georges Duhamel et L'homme civilisé et l'homme „posthistorique"; La culture „des hommes de 10 ans", dans la conception de Lewis Mumford.*

Un ample chapitre est consacré à l'analyse de *quelques conceptions de la culture et de la civilisation dans l'histoire de la pensée philosophique et sociale en Roumanie.* En Roumanie le problème théorique sur la signification de ces concepts et le rapport entre eux a toujours préoccupé les penseurs, la discussion ayant toutefois eu un caractère plus pratique et concret, dans tous les mouvements d'idées qui accompagnent la lutte pour la constitution de l'État roumain, et s'y intègrent, pour l'edification d'une structure et d'une superstructure correspondant à la civilisation moderne.

Scanned with OKEN Scanner

On trouve une vision humaniste et progressiste de la culture et de la civilisation chez le grand poète national Mihai Eminescu. Il dénonce les effets mystificateurs et déshumanisants de la civilisation de son temps, mais pas la civilisation elle-même conçue en tant que progrès matériel et spirituel, en tant qu'ascension de l'esprit dans le monde de la connaissance et du perfectionnement de l'homme. Eminescu jugeait le degré de civilisation d'un peuple aussi bien par ses réalisations techniques et industrielles, par son progrès matériel, que par tout son progrès culturel, par la mesure dans laquelle elle assure le développement dans toutes les directions des facultés et des aptitudes humaines et de toutes les valeurs de la culture spirituelle. Un véritable civilisation est justement celle dont la valeur suprême est constituée par *l'homme* et qui est fondée sur des critères de valeur rapportés à l'idéal du développement dans toutes les directions de l'homme et du peuple. Il a également fait ressortir dans ses écrits socio-politiques l'idée de la continuité de la civilisation et de la valeur morale du travail au cours de son développement; il considérait la civilisation comme une condition nécessaire, sine qua non, de tout progrès sociale, des bienfaits de laquelle devait jouir toute la société et pas seulement une minorité privilégiée.

Un historien et philosophe de l'histoire de grand prestige — A. D. Xenopol — qui s'est fait connaître dans le monde par son ouvrage monumental sur la théorie de l'histoire, a notamment été préoccupé par le caractère spécifique de la culture nationale et les critères de la civilisation. Il applique les principes gnoséologiques plus généraux de la culture à ce qu'il appelle „l'élément national de la culture", particularisation qu'il déduit de quelques causes plus importantes, à savoir: a) l'aspect de la nature, différant de peuple à peuple; b) la diversité de la réception des messages du milieu extérieur, due au fait que l'âme vient en contact avec la nature par l'entremise du temps; c) l'action de l'âme sur le monde extérieur. Xenopol analyse sous cet angle les éléments composants de la culture nationale: *la langue, le droit et les moeurs, la littérature et les traditions, les beaux-arts.*

Pour ce qui est des critères de la civilisation, ils sont analysés par A. D. Xenopol en partant de la critique de la conception de Th. Buckle, très discutée à l'époque (7e et 8e décennie du siècle dernier). Il s'en prend surtout au caractère unilatéral de la position de l'historien anglais et préconise une compréhension plus large des critères du progrès de la civilisation, en tenant compte aussi bien du principe de l'universalité de la culture et de la civilisation, que des besoins spécifiques de notre peuple.

Le paragraphe suivant est intitulé: *E. Lovinescu, le sens de la civilisation et les perspectives de son dévéloppement en Roumanie.* E. Lovinescu a été une remarquable personnalité culturelle roumaine de la période d'entre les deux guerres. Dans son vaste ouvrage *Histoire de la civilisation roumaine moderne,* l'idée de civilisation est entièrement subordonnée à l'analyse de la constitution des forces motrices, de la nature et des perspectives de la civilisation roumaine, sous le jour d'une conception sociologique et philosophique. Il s'attache — à partir surtout de positions antitraditionalistes radicales — à la théorie de la „synchronisation", fondée sur la loi qu'il appelle loi de l'interdépendence et de la concordance, entre la civilisation roumaine et la civilisation occidentale. Il envisage toute l'histoire socio-politique et culturelle de la Roumanie, les moments les plus importants de cette histoire, à la lumière des influences de l'Occident, de l'interdépendance des deux civilisations. Malgré ses limites libérales, les conceptions de Lovinescu on joué un rôle historique progressiste, à un moment où le problème des voies d'évolution de la Roumanie d'aprés-guerre se posait d'une manière aiguë. Le problème était alors de savoir si la Roumanie devait maintenir sa structure spécifique, différenciée, éminemment rurale, où évoluer vers une civilisation de type industriel, laquelle bénéficiait, après l'achèvement du processus d'unification nationale, de conditions optima de réalisation.

Scanned with OKEN Scanner

On trouve une conception originale de la culture dans la philosophie roumaine chez Lucian Blaga. La culture est un mode existentiel spécifiquement humain. Elle n'est pas possible à l'échelle d'une simple adaptation ou de l'identité primaire avec l'immédiat, avec l'existence directe. Elle suppose un dépassement dans le sens de la transcendance, de l'établissement dans le mystère, un mode existentiel spécifiquement humain, auquel le philosophe roumain donne une interprétation opposée à celle de l'existentialisme. Ce ne sont pas l'inquiétude et l'anxiété qui sont les déterminations fondamentales de ce mode existentiel, mais „l'existence dans le mystère", c'est-à-dire haussée dans un horizont grâce auquel l'humanité, en tant qu'entrelacement et trame de données immédiates, est dépassée. La culture n'est ni un luxe ou un ornement extérieur, ni un simple système d'atténuation ou d'adoucissement de l'animalité dans l'homme, mais une nécessité intrinsèque, résultant de la spécificité de l'existence de l'homme comme tel. Le dépassement de l'immédiat empirique, l'affirmation de l'homme en tant qu'être culturel, dans „l'horizon du mystère" n'est pas un acte simple et linéaire, une contemplation euphorique d'essences immuables, mais une démarche dramatique qui réclame souvent des sacrifices et des souffrances.

La culture est le fruit d'un mode sui generis d'exister, d'une mutation ontologique, qui dépasse les mutations biologiques et qui n'est pas de nature mystique, mais purement humaine. Car c'est seulement avec l'homme qu'est apparu dans le cadre de la nature quelque chose de radicalement nouveau, c'est avec l'homme qu'a surgi dans le cosmos „le sujet créateur". L'homme est un être individuel — biologique et ontologique — mais ce n'est que par la mutation ontologique que s'affirme dans toute sa plénitude la suprême dignité de la culture. Pour être créateur de culture, l'homme n'a pas besoin de recourir à une âme „spéciale" de la culture, il n'a qu'a suivre son propre destin. La culture relève du destin créateur de l'homme et pas d'une âme suprapersonnelle et supra-sociale (comme chez Spengler). L'humanisme du philosophe poète L. Blaga consiste en ce que le personnage central du drame philosophique qu'il nous présente est l'homme en corrélation avec cette catégorie qui définit son destin créateur — *le style* — *cadre* de manifestation des forces créatrices humaine, en même temps que *principe créateur* intérieur d'une culture et d'une personnalité en tant que sujet culturel.

La présentation d'un point de vue nouveau quant au rapport culture-civilisation ainsi que celle du contenu spécifique de l'idée, de civilisation fait l'objet des chapitres 15 et 16. L'auteur commence par faire la distinction entre le sens *ethnographique* et le sens *historique* de l'idée de civilisation, étant donné que maintes confusions dans l'interprétation de la civilisation ont justement leur source dans la superposition d'angles différents sous lesquels le concept est envisagé.

La modalité ethnographique de la civilisation la rapporte à une réalité originaire non civilisée, biologique, des ancêtres immédiats de l'homme, elle considère des aspects de l'ethnogenèse de civilisations differenciées et met l'accent sur le caractère structural de celle-ci, sur ses permanences cristallisées en modes d'existence relativement stables, en typologies culturelles caractéristiques. Au point de vue ethnographique, chaque groupe humain, chaque société, a sa civilisation, il n'y a pas de sociétés „à l'état naturel", denuées de toute civilisation.

Le point de vue historique sur la civilisation met l'accent sur son rapport avec l'idée de progrès, de développement de la société, la civilisation étant définie comme une étape relativement évoluée dans l'histoire de l'humanité, une forme évoluée de culture; la civilisation est conçue en tant qu'ensemble de toutes ces réalisations en économie, en politique, en culture, par lesquelles la société à dépassé le stade tribal, en évoluant vers des formes plus mobiles de vie et d'organisation. La civilisation n'est pas uniquement et n'est pas en premier lieu un *donné* de la société humaine, mais surtout un *produit* de son développement, *un processus historique.*

Scanned with OKEN Scanner

Les points de vue etnographique et historique de la civilisation sont des modalités complémentaires d'aborder ce phénomène. Exagérer l'un de ces points de vue ou lui conférer une valeur absolue à l'encontre de l'autre, équivaudrait ou bien à minimiser soit *le bond qualitatif* qu'ont représenté dans l'histoire de l'humanité ces éléments originaires — tels la découverte et l'emploi des outils en métal, l'apparition de la forme de vie urbaine, l'utilisation de l'écriture, l'apparition des formes politiques d'organisation de la vie sociale — soit la *continuité* du processus civilisateur de l'homme, l'accumulation graduelle d'éléments rudimentaires de civilisation dès la phase appelée préhistorique de la société humaine.

Qu'est-ce donc que la civilisation, quel est son contenu spécifique par rapport à la culture et à la société — voilà ce que l'auteur se propose de démontrer dans le chapitre intitulé: *Valeur-culture-civilisation.*

Nous devons partir, dans la manière d'aborder et de comprendre la civilisation, du système de valeurs déjà constituées. Un acte pratique, de même qu'un acte de connaissance représente *une possibilité de valeur*, mais la réalité même de la valeur suppose une métamorphose spécifiquement humaine des données de la connaissance et de l'activité pratique. Une valeur culturelle ou un système de valeurs représente *une possibilité de civilisation*, mais la réalité même de la civilisation suppose la réalisation de sa fonction sociale, *son intégration dans tous les compartiments de la vie sociale*. Toute valeur ne se convertit pas en faits de civilisation, mais tout phénomène de civilisation suppose des valeurs culturelles déjà constituées et traduites en réalisations humaines.

On peut rapporter la civilisation à la valeur, soit sous l'angle de l'axiologie, soit sous celui de la philosophie de la culture. Dans le premier cas, nous saisirons des caractéristiques tenant à l'ordre des valeurs humaines et appartenant à des civilisations déjà constituées. dans le second, nous saisirons la genèse sociale même de la civilisation et son contenu spécifique par rapport au phénomène auquel elle est le plus étroitement attachée — la culture.

La civilisation est la *totalité des valeurs culturelles* qui se sont intégrées dans la „praxis" (pratique) sociale-humaine, et qui sont devenues des éléments composants de mode social de vie dans toutes ses formes et manifestations. La culture et la civilisation sont des concepts qui ont un fond commun, composé de la totalité des connaissances et de l'expérience humaine, de la totalité des acquisitions de l'esprit humain. Une première sélection sur le plan des valeurs, effectuée par l'histoire et la création sur ce fonds commun engendre la culture, tandis que la traduction de celle-ci en modes de vie, de travail et de comportement, en objets de l'univers artificiel, donc son mouvement dans le panthéon des valeurs (nationales et universelles) vers le forum de la cité, dans le laboratoire de la vie pratique, constitue la civilisation.

Toute valeur culturelle doit avoir certaines fins sociales et humaines, doit contribuer à l'enrichissement et à l'élévation de la vie matérielle et spirituelle des hommes. Mais ces fins, constituant la fonction dyamique de la culture, ne se réalisent pas d'elles-mêmes, les faits de culture ne se convertissent pas automatiquement en faits de civilisation. La présence de certaines conditions est nécessaire en vue de faciliter, de favoriser, d'accélérer l'évolution d'un plan à l'autre: des conditions géographiques naturelles (surtout pour les premières civilisations), des conditions techniques, scientifiques, l'épanouissement et le développement en toute liberté des vocations culturelles du peuple ou de la nation et, principalement, les relations sociales entre les hommes, les formes d'organisation de ces relations.

Si la civilisations se constitue par la réalisation de la fonction sociale et humanisatrice de la culture, il en résulte qu'elle est, par excellence, oeuvre collective. Le rapport créateur entre l'homme et la nature se manifeste par la culture et aboutit à elle, le raport entre l'homme et la société se manifeste par la civilisation et aboutit à elle. La culture est par définition *création individuelle, effort personnel;* la civilisation est par définition *création collective.*

Scanned with OKEN Scanner

La civilisation est donc culture *in actu*, intégrée dans un système organisé de travail, de vie et de pensée. Nous jugeons le degré de civilisation d'une société, d'un peuple ou d'une nation non seulement d'après l'ampleur de l'activité culturelle exprimée dans des livres littéraires, artistiques, scientifiques, des musées d'art, etc. mais en tenant également compte de la mesure dans laquelle le patrimoine culturel et artistique ou scientifique représente efficacement un facteur de transformation des conditions de vie extérieures des hommes ainsi que des ressorts subjectifs qui le font agir. La vigueur, la solidité d'une civilisation dépendent de la mesure dans laquelle une société donnée, disposant d'un patrimoine plus ou moins riche, se crée des systèmes d'organisation et des institutions correspondantes, à l'aide desquels elle transforme les valeurs culturelles en faits de vie, c'est-à-dire en faits de civilisation. Car, en dernière analyse, la civilisation n'est autre chose que la société qui s'est assimilé et s'est intégré les valeurs culturelles qui lui sont nécessaires ou, en envisageant le problème sous un autre angle, la culture pénétrée dans toutes les cellules de l'organisme social. La civilisation est la dimension culturelle de la société, ou l'unité de la société et de la culture.

Comme processus historique, l'universalité de la culture nous ramène à l'aube même de la civilisation humaine, lorsque l'histoire réelle des faits humains se confond avec les mythes et les légendes. C'est l'époque ou la manière la plus importante d'universaliser et de généraliser les réalisations culturelles locales, la forme la plus adéquate par laquelle des valeurs spécifiques se métamorfosent et s'intègrent dans le fonds culturel de communautés de plus en plus vastes — tendant au plus haut niveau d'universalité — sont constituées par le mythe et la légende.

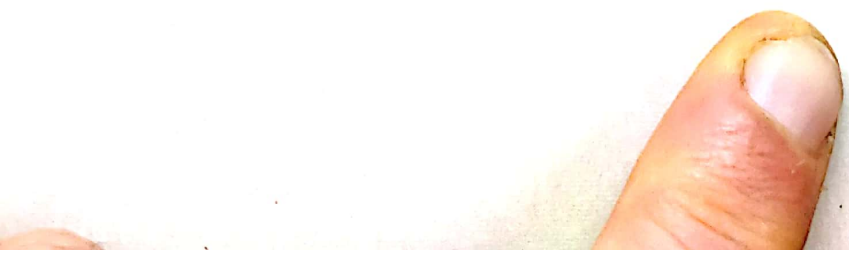
L'idée d'universalité de la culture a deux sens distincts, quoiqu'etroitement liés l'un à l'autre.

Le premier sens, fondamental, de ce concept, se rapporte à l'essence même des créations culturelles, à leurs qualités gnoséologiques, axiologiques et sociologiques. Les oeuvres de culture synthétisent, comme nous l'avons vu, d'une manière ou d'une autre, un certain *contenu de connaissance,* une *certaine expérience humaine,* un certain *cadre de vie.* L'humain, dans la variété infinie de ses manifestations, est le point central, l'axe de référence du processus culturel tout entier et constitue par conséquent l'attribut le plus général de l'oeuvre de culture. Mais l'humain n'est pas une entité abstraite, mais une synthèse de relations sociales et de qualités individuelles, de relations objectives et de traits subjectifs, ayant certaines déterminations de classe, ethniques, nationales, professionnelles, de psychologie de l'individualité, etc. C'est justement ce contenu qui détermine les particularités et le caractère spécifique des oeuvres de culture. Donc, c'est l'unité de l'humain, avec ses modes concrets d'existence et d'organisation sociale qui détermine l'unité du général et du particulier dans la création culturelle.

Le deuxième sens de l'universalité se rapporte à la circulation dans le temps et l'espace des valeurs culturelles, au processus d'influence réciproque et d'interpénétration de celles-ci au long d'aires géographique et de périodes historiques plus grandes ou plus petites.

Dans le premier cas, l'universalité est une détermination de la culture de partout. Dans le second, l'universalité nous apparaît comme processus de réalisation, comme mouvement historique, comme réalité constituée ou en cours de constitution. Le premier moment détermine le second, il est le point de départ nécessaire à tout procès d'universalisation culturelle; le second réalise le premier, transforme les potentialités universalistes de cultures distinctes en réalités prégnantes d'un monde dynamique animé de fortes aspirations vers l'unité.

Mais l'universalité de la culture est un processus qui ne se réalise pas automatiquement, mais suppose certains conditions adéquates, notamment dans le cadre social-politique correspondant. Tandis que certains peuples se font surtout remarquer par la force et l'originalité de leur culture spirituelle, d'autres affirment leur contribution décisive dans la création de formes



Scanned with OKEN Scanner

de civilisations, d'organismes socio-politiques par l'entremise desquels se réalisent la mise en oeuvre, la diffusion et la fixation sociale du patrimoine culturel hérité.

La dialectique de l'universal et du national dans la culture constitue un paragraphe-clef de ce chapitre. L'auteur s'efforce de démontrer que le national et l'universel ne sont pas des déterminations situées à des pôles opposés de la culture, mais des moments intérieurs, interpénétrants qui se conditionent réciproquement. La culture nationale est l'un des aspects de la culture universelle. Le développement de l'élément national d'une culture contribue à l'universalité. Les oeuvres de culture ne font pas que refflèter la caractère national, elles contribuent également à la formation de celui-ci.

Un créateur de culture ne devient pas universel, en cessant d'être national, mais, au contraire, en pénétrant plus profondément au coeur de la spiritualité nationale qu'il exprime. Plus un auteur est grand et plus grandes seront ses possibilités de rendre avec succès et avec force les particularités historiques et les caractéristiques de son peuple, plus brillamment il exprimera dans ses oeuvres des traits généraux humains. La dialectique national-universel dans la culture comprend deux aspects indissolublement liés l'un à d'autre: d'une part, on ne peut arriver à la véritable universalité qu'en passant par l'assimilation organique, dans les créations culturelles d'une spiritualité nationale; (d'autre part, le caractère spécifique national d'une culture ne peut s'élever au faîte de l'universalité qu'en dépassant les limites nationales, dans le sens régionaliste, par l'assimilation et l'utilisation créatrice des valeurs les plus marquantes de la culture mondiale.

Le degré d'osmose des deux moments dans les oeuvres de culture diffère selon la maturité économique et spirituelle du peuple ou de la nation respectifs, du degré de connaissance réciproque des nations, du système socio-politique stimulant ou freinant l'élévation des valeurs de la culture nationale aux cimes de l'universalité. L'universalité, partant l'élévation du national au niveau universel, la fertilisation des éléments inédits du caractère spécifique national par tout ce que la culture mondiale a créé de meilleur comme pensée, sensibilité, création de normes, valeur — sont des indices de maturation d'une culture.

LA IIIe PARTIE de l'ouvrage est intitulée *Culture et conscience sociale. L'idéal culturel de notre époque.*

Envisagée on tant qui fait de conscience, la culture représente l'aspect principal, décisif de celle-ci, à savoir: tous ces contenus de conscience cristallisés, plus ou moins élaborés, sous forme de connaissances, représentations et notions, concepts et théories scientifiques, images littéraires-artistiques, valeurs morales, le processus créateur qui les a engendrés. Sont subsumés à la culture sous le rapport structural tous ces faits de conscience qui se constituent comme résultat de la création consciente *des produits cumulatifs de la connaissance* sous le rapport gnoséologique, *comme valeurs spirituelles synthétiques* sous le rapport axiologique. Tout ces faits n'épuisent cependant pas la sphère de la conscience, laquelle comprend également des éléments de psychologie (la sympathie, l'amour, la haine, l'imagination etc.), des facteurs de volonté, une dot affective qui engendre des états psychiques, des dispositions émotionnelles, ainsi qu'une gamme infiniment variée de reflets immédiats, spontanés et non cristallisés du monde environnant, lesquels sont, evidemment des faits de conscience, mais ne font pas directement partie du complexe social dynamique que nous appelons culture et ne s'y intègrent pas. Sans doute, les états psychiques des hommes sont influencés par la culture, ils sont modelés, spiritualisés, hissés à des échelons plus élevés d'humanité par l'assimilation des valeurs humanistes de la culture, mais de tels phénomènes psychiques dans leurs processus d'évolution et les aptitudes qu'ils engendrent spontanément ne sont point des éléments de culture.

Cette partie comprend les chapitres suivants:

Chapitre 18: *La culture en tant que mécanisme spirituel du développement de la conscience sociale.*

Scanned with OKEN Scanner

Si le développement de la conscience dans le sens du contenu et de sa capacité réfléchissante, de sa fonction sociale normative et transformatrice fait augmenter le poids des éléments conscients dans l'ensemble des processus culturels, le progrès de la culture à son tour mème à un accroissement et à un enrichissement des valeurs spirituelles se trouvant dans la conscience sociale.

Chapitre 19: *La fonction sociale éducative et l'essence éthique de la culture.* La morale avancée, composée de valeurs, de principes, de normes, d'idées et de sentiments, engendrés par le processus historique de l'humanisation et du parachèvement de l'existence humaine, ne se constitue jamais et ne se transmet pas dans l'espace et dans le temps d'une sphère de vie à une autre sous la forme de cristaux purs mais dans un alliage social spirituel plus complexe. Dans tout transfert de valeurs — d'une génération à l'autre, de la société à l'individu — il y a toujours une charge morale. Le coefficient et le poids de l'élément moral diffère aussi selon la nature des valeurs culturelles, mais quelles que soient ces distinctions, la culture spirituelle dans son ensemble et dans tout ce qu'elle contient comme valeurs éternelles, dispose d'amples et profondes valences morales-éducatives.

Chaque classe envisage le phénomène de culture à travers le prisme de ses rapports avec le mouvement dialectique de la société. Les classes contre-révolutionnaires font sauter le potentiel moral de la culture, en la détachant de la vie, des exigences et des intérêts spirituels de l'époque respective, ce qui aboutit sur le plan ethique à l'exacerbation du moi, de l'individu égoïste, des instincts bas. Par contre, la positivité morale des phénomènes de culture devient pratiquement inépuisable lorsque sa promotrice est une classe dont la condition fondamentale d'existence est le travail, donc la valeur suprême de la vie humaine et dont la raison d'être consiste dans le bouleversement conséquent de tous les compartiments de l'être et de la pensée humains.

Chapitre 20: *Culture et personnalité.* Le filon d'or de toute la culture humaine progressiste et d'autant plus celui de la culture socialiste, est le problème de l'homme en tant que personnalité, la place et le rôle de l'homme dans l'univers, le destin humain de l'histoire, les valeurs qui définissent la personnalité humaine. Il y a un rapport d'interdépendance entre culture et personnalité. La compréhension totale d'une culture ne se borne pas aux aspects extérieurs, au milieu socio-culturel des hommes (considérés comme sujets de culture), elle réclame la pénétration dans l'univers psychique, dans leur organisation intérieure. Dans l'étude du rapport culture-personnalité (la personnalité étant envisagée dans le processus de sa constitution), le terme central et primordial, ayant pour la société la valeur d'une fin en soi, jamais celle d'un moyen, est la personnalité.

La culture remplit une double fonction par rapport à la personnalité, à savoir: a) une fonction *d'intégration* dans le réseau complexe des relations sociales. Il y a des degrés et des modalités différents d'intégration, mais une culture qui n'ignore pas les valeurs morales agit toujours dans le sens d'une intégration d'essence humaniste, laquelle s'oppose à l'isolement de l'individu de la collectivité, à la dissociation de sa culture intérieure, subjective de la culture sociale objective, mais également à la dissolution de l'individu dans le groupe social ou dans une collectivité plus large; b) une fonction de *différenciation*, de délimitation. La personnalité culturelle n'est pas une simple entité abstraite d'une collectivité ou une moyenne statistique de celle-ci, mais l'expression individuelle, concentrée, relativement autonome, de son potentiel créateur de culture, de ses disponibilités de réception culturelle.

Chapitre 21: *Culture générale et spécialisation.* Le concept de culture générale peut être envisagé par rapport à: a) la définition aussi exacte que possible du concept même de culture, celui-ci étant le genre prochain de la notion de culture générale, et de celui de culture profession-

Scanned with OKEN Scanner

nelle qui représente sa différence spécifique; b) l'évolution de la division sociale du travail à l'époque moderne et la nécessité d'une spécialisation rigoureuse de haute qualification; c) l'approfondissement et la diversification au maximum des connaissances scientifiques, la constitution de nombreuses disciplines scientifiques d'intersection et, comme suite, l'énorme accroissement du volume des connaissances dont dispose la société; d) l'idéal moderne, en premier lieu socialiste, d'une personnalité multiforme développée.

La culture générale ne s'oppose pas à la culture professionnelle; elle se trouve à la base de celle-ci, en même temps, elle la complète et la parfait. La culture générale poursuit une fin humaniste, elle tend à la formation et au développement de toutes les facultés et aptitudes humaines; elle n'est donc pas conçue comme une somme de connaissances encyclopédiques, destinée uniquement aux érudits.

Le sens historique et l'évolution du rapport entre la spécialisation et le profil culturel multiforme: l'idée de formation culturelle multilatérale apparaît à l'époque moderne comme corollaire de la spécialisation. *Le syncrétisme culturel* des phases de début de la société, non plus que *l'intégralisme philosophique* indifférencié des connaissances humaines de l'antiquité, ou même *l'encyclopédisme culturel de la Renaissance,* ne se posaient même pas le problème de distinguer la formation spirituelle multilatérale de la formation professionnelle.

En tenant compte de la sphère fondamentale de la vie sociale — le travail social productif —, l'évolution du rapport spécialisation — profil culturel multilatéral, connaît dans ses grandes lignes les moments suivants: a) le niveau rudimentaire des forces de production et des relations humaines, *la division sociale globale* du travail, supposent et exigent un producteur qui exécute un ensemble d'opérations simples, effectuant un travail en son entier. L'univers spirituel de cet artisan est extrêmement pauvre et il ne saurait être question d'un véritable caractère multilatéral des ses connaissances; b) le développement des forces modernes de production, *la division technique du travail,* la production industrielle, constituent une négation de ce moment, *les principes de la professionnalisation et de la spécialisation* s'affirment, de plus en plus délimitées, correspondant aux immenses progrès de la science et de la technique. On voit surgi ces effets nuisibles pour la conscience humaine, que sont le professionnalisme étroit, l'unilatéralité, un horizon culturel pauvre, l'automatisme et la stéréotypie mécanique des actes de travail suivis de tout leur cortège d'afections psychiques et demutilations intellectuelles que le capitalisme n'est pas seulement incapable d'écarter ou d'atténuer, mais qu'il hypertrophie au contraire et les exploite à son bénéfice en sacrifiant le travailleur, avec ses besoins et ses intérêts matériels et spirituels, sur l'autel du profit; c) le développement sur des bases socialistes des forces de production, l'apparition et l'essor des nouvelles relations sociales, *la division socialiste du travail,* représentent une négation de la négation. La négation des conséquences capitalistes de la division technique du travail, de la mutilation de la conscience humaine, etc., ne signifie pas le retour à l'illusoire et de plus longtemps périmée multilatéralité de type artisanal, mais l'adoption, l'intégration dans le nouveau systéme de travail et de vie de grandes conquêtes de la science et de la technique modernes. Le socialisme exige donc un type humain multilatéralement développé, lequel s'oppose au professionnalisme étroit, mais pas à la spécialisation et à la haute qualification; il s'oppose à l'horizon social limité de l'artisan, mais pas à la finesse et à l'adresse dans le travail dont il faisait preuve; il s'oppose au dilettantisme superficiel, mais pas à la tendance de former un homme au profil culturel multilatéral.

Chapitre 22: *L'idéal culturel de notre époque et la notion d'homme cultivé.* Être un homme multilatéralement développé signifie, en dernière analyse, être un *homme cultivé,* mais cet idéal n'est pas le même à toutes les époques et dans toutes les sociétés. Chaque époque histo-

Scanned with OKEN Scanner

tique et notamment les époques d'effervescence créatrice et de progrès culturel telles la Renaissance et surtout notre époque, marquée par le passage du capitalisme au socialisme et l'édification de la nouvelle société — a sa propre conception non seulement de la culture en général, mais de ce que signifie être un homme cultivé. La notion d'homme cultivé ou le type humain culturel caractéristique de notre époque et de notre société peuvent être définis par les traits importants suivants: a) une structuration harmonieuse de la culture spéciale professionnelle et de la culture générale; b) une action formative équilibrée de la culture scientifique et de la culture litéraire et artistique, en tenant compte en même temps du fait que l'idéal culturel de notre époque diffère des idéals culturels d'autres époques, entre autres par le fait qu'à son centre se trouve la science. Dans la table des valeurs du monde moderne, le rôle et le poids de la science n'ont pas de précédent dans l'histoire; c) l'attitude morale, une conscience éthique élevée du devoir et de la responsabilité sociale.

Chapitre 23. *La tradition et l'innovation dans le développement de la culture socialiste.* Dans ce chapitre sont analysés les problèmes de la dialectique tradition-innovation, reposant sur une certaine base socio-économique et idéologique, de l'unité dialectique de la continuité et de la discontinuité dans le développement culturel d'une société.

Chapitre 24. *L'idéal culturel socialiste et l'enrichissement du concept de culture.* Loin d'être opposées, les notions de révolution et de culture sont, en réalité, profondément apparentées, car leur raison d'être réside dans le principe même de la création et de la promotion du nouveau, dans le déroulement dramatique des forces créatrices humaines. Dans la réalité spirituelle de la culture socialiste s'affirme un *nouveau romantisme,* qui reflète l'élan et l'enthousiasme de la lutte pour l'établissement d'un nouveau régime, les rêves optimistes de bonheur, de foi en l'avenir, l'héroïsme du travail libre, créateur, ainsi qu'un *nouveau classicisme,* qui reflète l'idéal d'équilibre et de durabilité de la nouvelle société, de certitudes de la force morale des nouvelles valeurs. Il existe entre ces deux phénomènes une unité dialectique, qui reflète l'unité réelle d'ordre objectif de *l'aspect dynamique,* éternellement bouleversante, la tendance vers le dépassement tellement caractéristique de la réalité historique du socialisme, et *l'aspect d'équilibre, de stabilité relative* des forces dynamiques.

La généralisation de la culture dans la société tout entière et le rétablissement sur un plan supérieur de l'unité du travail et de la culture (comme loi de la société socialiste), détermine un enrichissement substantiel de la conscience socialiste et, en général, de l'expérience sociale-culturel concrète tout entière, laquelle se reflète synthétiquement dans le concept de culture. Le sens de ce concept, rapporté aux masses travailleuses, a évolué, comme on le sait, d'une époque à l'autre. On est passé d'un *concept aristocratique* sur la culture, lequel excluait les masses de l'acte de culture aussi bien dans le sens de l'assimilation de la valeur, que dans celui de leur création, *à un concept bourgeois-libéral* de la culture, lequel faisait une distinction entre une soi-disant culture des elites, considérée comme une culture de type supérieur, comprenant des valeurs d'un haut niveau intellectuel, scientifique et artistique et une „masse culture", jugée comme une culture inférieure pour le loisir à l'usage des foules.

L'enrichissement du concept de culture dans le socialisme se réalise dans toutes ses composantes: dans la culture artistique comme dans la culture scientifique et technique, dans la direction de l'élargissement et de l'approfondissement de la connaissance, comme dans celle de la mise en valeur optima de ses résultats, dans l'accroissement du coefficient de création dans toutes les activités humaines, comme dans le volume et la qualité de la diffusion culturelle. La supériorité d'une société résulte également dans une grande mesure de son potentiel

Scanned with OKEN Scanner

de pensée créatrice. Un trait caractéristique de la culture socialiste, en tant qu'élément composant et en même temps que facteur puissant du développement de la conscience socialiste est constitué par son esprit dynamique créateur qui ne se concilie pas avec la philosophie des lumières abstraite et contemplative.

Synthèse supérieure de la culture littéraire et artistique et de la culture scientifique, de la culture générale et de la spécialisation professionnelle, de la conscience théorique clairvoyante et de la capacité d'orientation pratique, *l'idéal culturel socialiste* inclut en lui un profil moral politique supérieur. Humanisée par le travail, la culture devient elle-même un facteur d'humanisation de la vie humaine, d'acroissement de la foi et de la capacité de se donner au bien de la collectivité.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINSUL

Pag.

CUVÎNT ÎNAINTE 5

INTRODUCERE. Pentru o filozofie marxistă a culturii 9

PARTEA I. În legătură cu definirea conceptului de cultură 23

CONTRIBUȚII, LIMITE ȘI ERORI ÎN FILOZOFIA CONTEMPORANĂ A CULTURII 25

Capitolul 1 Unele definiții preliminare 25
Capitolul 2 Natură, societate, cultură 31
Capitolul 3 Comportament, personalitate și semnificație în definirea culturii 40
Capitolul 4 Privire critică asupra unor teorii idealiste despre valoare 48

Interpretarea subiectivistă a valorii 51
Identificarea valorii cu realitatea; valoarea ca lucru obiectiv 54
Teoria autonomistă a valorii și culturii 56

Cunoaștere și valoare, istorie și cultură în concepția lui H. Rickert 56
Ontologic, etic și axiologic în teoria autonomistă a lui Max Scheler 60

Unele concluzii asupra autonomismului axiologic 63
Problema valorii în existențialism 65

ELEMENTE PENTRU O DEFINIȚIE MARXISTĂ A CULTURII 74

Capitolul 5 Contribuții marxiste în definirea conceptelor valoare și cultură 74
Capitolul 6 Unitatea dintre cunoaștere și valoare în definirea marxistă a culturii 88

Cunoaștere și cultură 89
Valoare și cultură. Unitatea axiologică a culturii 99

Capitolul 7 Conceptul de creație în lumina filozofiei culturii 109

Creație și creaționism 110

Scanned with OKEN Scanner

Afirmarea omului ca principiu al creației. Motivarea laică a ideii de creație . . . 113
Omul ca măsură a valorii sau valoarea ca măsură a omului 116
Practică — muncă — creație 119

Practică socială — condiția obiectivă a creației culturale 119
Talentul — condiție subiectivă a creației 121
Material și ideal în procesul creației 123

Atitudinea activă și inovatoare — premisă necesară a actului creator de cultură 124
Ideea anticipativă ca lege și scop al procesului creator de cultură 127
Unitatea dialectică a momentelor actului creator 132
Unitatea dialectică a facultăților creatoare subiective 134

Capitolul 8 Generalizarea socială și asimilarea critică — momente constitutive ale culturii 140

PARTEA a II-a. Cultură și civilizație 145

Capitolul 9 Opinii și controverse cu privire la înțelesul conceptelor cultură și civilizație 147
Capitolul 10 J. J. Rousseau și critica civilizației moderne 156
Capitolul 11 Raportul cultură-civilizație în concepția fatalistă a lui Oswald Spengler 163
Capitolul 12 Ideea de civilizație și destinul civilizației moderne în filozofia istoriei a lui Arnold Toynbee 167
Capitolul 13 Criza morală a civilizației moderne sau declinul unei orînduiri? 183
Capitolul 14 Unele concepții despre cultură și civilizație în istoria gîndirii filozofice și sociale din România 193

Mihai Eminescu despre cultură și civilizație 194
Ideea de cultură națională și criteriile civilizației în concepția lui A. D. Xenopol 197
E. Lovinescu despre sensul civilizației și perspectivele dezvoltării sale în România 201
Funcția civilizatoare a culturii la C. Rădulescu-Motru 206
Cultura ca mod existențional specific uman și raportul cultură-civilizație în filozofia lui Lucian Blaga 209

Capitolul 15 Înțelesul etnografic și cel istoric al ideii de civilizație 223

Modalitatea etnografică a civilizației 223
Conceptul istoric al civilizației 231

Capitolul 16 Valoare — cultură — civilizație 240

Modul de a pune problema 240
Valoare și civilizație 241
Civilizație ca unitate între societate și cultură 244

Capitolul 17 Universalitatea istorică a culturii și civilizației 257

Universalitatea culturii ca proces istoric 257
Două înțelesuri fundamentale ale conceptului de universalitate culturală 267
Dialectica universalului și naționalului în cultură 273

PARTEA a III-a. Cultura și conștiința socială. Idealul cultural al epocii noastre . . 283

Capitolul 18 Cultura ca mecanism spiritual al dezvoltării conștiinței sociale 287
Capitolul 19 Funcția socială educativă și esența etică a culturii 291
Capitolul 20 Cultură și personalitate 296
Capitolul 21 Cultură generală și specializare 307

Modul de a pune problema; conceptul de cultură generală și ideea multilateralității conștiinței umane 307

Scanned with OKEN Scanner

Sensul istoric și evoluția raportului dintre specializare și profilul cultural multilateral 310
Capitolul 22 Idealul cultural al epocii noastre și noțiunea de om cult 315
Capitolul 23 Tradiție și inovație în dezvoltarea culturii socialiste 323
Capitolul 24 Idealul cultural socialist și îmbogățirea conceptului de cultură 330

Construcția culturală socialistă ca proces legic necesar 330
Noua calitate a subiectului proceselor culturale 332
Dialectica internă a conștiinței socialiste și principiul creativității culturale . . . 333
Cultură și ideologie 336
Aspectul instituțional al culturii 337

REZUMAT ÎN LIMBA FRANCEZĂ 341

Scanned with OKEN Scanner

TABLE DE MATIÈRES

Page

AVANT-PROPOS 5

INTRODUCTION. Pour une philosophie marxiste de la culture 9

LA PREMIÈRE PARTIE. Sur la définition du concept de culture 23

CONTRIBUTIONS, LIMITES ET ERREURS DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE DE LA CULTURE 25

1er chapitre — Quelques définitions préliminaires 25
2e chapitre — Nature, societé, culture. 26
3e chapitre — Comportement, personnalité et signification dans la définition de la culture 40
4e chapitre — Aperçu critique sur quelques théories idéalistes de la valeur 48

Interprétation subjectiviste de la valeur 51
Identification de la valeur avec la réalité ; la valeur en tant que chose objective 54
Théorie autonomiste de la valeur et de la culture. 56

Connaissance et valeur, histoire et culture dans la conception de H. Rickert 56
L'ontologique, l'éthique et l'axiologique dans la théorie autonomiste de Max Scheler. 60

Quelques conclusions sur l'autonomisme axiologique 63
Problème de la valeur dans l'existentialisme. 65

POUR UNE DEFINITION MARXISTE DE LA CULTURE 74

5e chapitre — Contributions marxistes à la définition des concepts valeur et culture 74
6e chapitre — L'unité de la connaissance et de la valeur dans la définition marxiste de la culture 88

Scanned with OKEN Scanner

Connaissance et culture 89
Valeur et culture. L'unité axiologique de la culture 99
7e chapitre — Le concept de création 109
Création et créationisme 110
L'homme en tant que principe de la création. La motivation laïque de l'idée de création. 113
L'homme en tant que mesure de la valeur ou la valeur en tant que mesure de l'homme 116
Pratique — travail — création. 119
La pratique sociale — condition objective de la création culturelle. 119
Le talent — condition subjective de la création. 121
Le matériel et l'idéal dans le processus de création. 123
L'attitude active et novatrice — prémisse nécessaire de l'acte créateur de culture . 124
L'idée anticipative en tant que loi et but du processus créateur de culture. 127
L'unité dialectique des moments de l'acte créateur 132
L'unité dialectique des facultés créatrices subjectives. 134
8e chapitre — La diffusion sociale et l'assimilation critique des moments constitutifs de la culture 140

LA SÉCONDE PARTIE. Culture et civilisation 145

9e chapitre — Opinions et controverses sur le sens des concepts, culture et civilisation 147
10e chapitre — J.J. Rousseau et la critique de la civilisation moderne 156
11e chapitre — Le rapport culture-civilisation dans la conception fataliste d'Oswald Spengler 163
12e chapitre — L'idée de civilisation et le destin de la civilisation moderne dans la philosophie de l' histoire d'Arnold Toynbee 167
13e chapitre — La crise morale de la civilisation moderne ou le déclin d'une société? 183
14e chapitre — Quelques conceptions sur la culture et la civilisation dans l'histoire de la pensée philosophique et sociale de Roumanie 193
Mihai Eminescu sur la culture et la civilisation. 194
L'idée de culture nationale et les critères de la civilisation dans la conception de A.D. Xenopol 197
E. Lovinescu sur le sens de la civilisation et les perspectives de son développement en Roumanie. 201
La fonction civilisatrice de la culture chez C. Rădulescu-Motru. 206
La culture en tant que manière existentielle spécifique humaine et le rapport culture-civilisation dans la philosophie de Lucian Blaga 209
15e chapitre — Le sens ethnographique et le sens historique de l'idée de civilisation. 223
Maniére ethnographique de la civilisation 223
Concept historique de la civilisation 231
16e chapitre — Valeur — culture — civilisation 240
La manière de poser le problème. 240
Valeur et civilisation. 241
La civilisation en tant que l'unité de la société et de la culture 244
17e chapitre — L'universalité historique de la culture et de la civilisation. 257
L'universalité de la culture comme processus historique. 257
Les sens fondamentaux de concept de l'universalité culturelle 267
La dialectique de l'universel et du national dans la culture. 273

Scanned with OKEN Scanner

TROISIÈME PARTIE. Culture et conscience sociale. L'idéal culturel de notre époque 283

18e chapitre — La culture comme mécanisme social du développement de la conscience sociale . . . . . .
19e chapitre — La fonction sociale-éducative et l'essence éthique de la culture. 291
20e chapitre — La culture et la personnalité 296
21e chapitre — La culture générale et la spécialisation 307

Sa manière de poser le problème ; le concept de culture générale et l'idée de multilatéralité de la conscience humaine 307

Le sens historique et l'évolution du rapport entre la spécialisation et le profil culturel multilatéral 310

22e chapitre — L'idéal culturel de notre époque et la notion de l'homme instruit. . . 315
23e chapitre — Tradition et innovation dans le developpement de la culture socialiste 323
24e chapitre — L'idéal culturel socialiste et l' enrichissement du concept de la culture 330

La construction de la culture socialiste comme processus nécessaire 330
La nouvelle portée du sujet des processus culturels 332
La dialectique propre à la conscience socialiste et le principe de la créativité culturelle 333
Culture et idéologie 336
L'aspect institutionnel de la culture 337

Scanned with OKEN Scanner

SUMMARY

Page

PREFACE 5

INTRODUCTION. For a marxist philosophy of culture 9

I[st] PART. In connection with the defining of the concept of culture 23

CONTRIBUTIONS, LIMITS AND ERRORS IN THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF CULTURE. 25

Chapter 1 Some preliminary definitions 25
Chapter 2 Nature, society, culture. 31
Chapter 3 Behaviour, personality and signifiance in the defining of culture. 40
Chapter 4 Critical consideration on certain idealistic theories about value 48

Subjectivistic interpretation of value. 51
Identification of value with reality; value as an objective thing 54
The autonomistic theory of value and culture 56

Cognition and value, history and culture in the conception of H. Rickert . . . 56
The ontologic, the ethical and axiological in the autonomistic theory of Max Scheler 60

Some conclusions on the axiological autonomism 63
The problem of value in existentialism 65

ELEMENT FOR A MARXIST DEFINITION OF CULTURE 74

Chapter 5 Marxist contributions in the defining of concepts, value and culture 74
Chapter 6 Unity between congnition and value in the Marxist defining of culture 88

Cognition and culture 89
Value and culture. The axiological unity of culture. 99

Chapter 7 The concept of creation in the light of the philosophy of culture. 109
Creation and creationism. 110

The affirmation of man as the principle of creation. The laic reasoning of the idea of creation 113
Man as a measurment of value or value as a measurement of man 116
Practice — work — creation 119

Social practice — the objective condition of cultural creation 119
Talent — subjective condition of creation. 121
Material and ideal in the process of creation. 123

The active and innobating attitude — the necessary premise of the creative action of culture 124
The anticipated idea as a law and a purpose of the creative process of culture 127
The dialectical unity of the moments of the creative action. 132
The dialectical unity of the subjective creative aptitudes 134

Chapter 8 Social generalization and critical assimilation — constitutive moments of culture 140

IIrd PART. Culture and civilization 145

hapter 9 Opinions and controversies concerning the meaning of the concepts culture and civilization 147
Chapter 10 J. J. Rousseau and the criticism of modern civilization 156
Chapter 11 The relation culture-civilization in the fatalistic conception of Oswald Spengler 163
Chapter 12 The idea of civilization and the destiny of modern civilization in the philosophy of history of Arnold Toynbee 167
Chapter 13 The moral crisis of modern civilization or the decline of an order? 183
Chapter 14 Some conceptions about culture and civilization in the history of philosophical and social thinking in Romania 193

Mihai Eminescu about culture and civilization. 194
The idea of national culture and the criterions of civilization in the conception of A. D. Xenopol 197
E. Lovinescu on the sense of civilization and the prospects of its development in Romania. 201
The civilizing function of culture at C. Rădulescu-Motru. 206
Culture as an existentional, specific human manner and the relation culture-civilization in Lucian Blaga's philosophy. 209

Chapter 15 The ethnographical and historical meaning of the idea of civilization . . . 223

The ethnographical modality of civilization. 223
The istorical concept of civilization. 231

Chapter 16 Value — culture — civilization 240

The manner of raising the problem. 240
Value and civilization 241
Civilization as a unity between society and culture 244

Chapter 17 The historical universality of culture and civilization. 257

The universality of culture as a historical process. 257
Two fundamental meanings of the concept of cultural universality 267
The dialectics of universal and national in culture 273

IIIrd PART. Culture and social conscience. The cultural ideal of our age 283

Chapter 18 Culture as a spiritual mechanism of the development of social conscience 287
Chapter 19 The educative social function and the ethical essence of culture 291
Chapter 20 Culture and personality 296

Scanned with OKEN Scanner

Chapter 21 General culture and specialization 307

The manner of raising the problem ; the concept of general culture and the idea of multilaterality of human conscience. 307

The historical sens and the evolution of the relation between specialization and the multilateral cultural profile 310

Chapter 22 The cultural ideal of our age and the notion of a cultured man 315

Chapter 23 Tradition and innovation in the development of socialist culture. 323

Chapter 24 The socialist cultural ideal and the enriching of the concept of culture. . . . 330

The socialist cultural construction as a necessary lawful process. 330

The new quality of the subject of the cultural processes 332

The internal dialectics of socialist conscience and the principle of cultural creativity 333

Culture and ideology. 336

The institutional aspect of culture 337

Scanned with OKEN Scanner

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 5

ВВЕДЕНИЕ. За марксистскую философию культуры 9

ЧАСТЬ I. В связи с определением понятия культуры 23

ВКЛАДЫ И ОГРАНИЧЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ 25

Глава 1. Некоторые предварительные определения 25
Глава 2. Природа, общество, культура. 31
Глава 3. Поведение, личность и значимость в определении культуры. 40
Глава 4. Критический взгляд на идеалистическую теорию ценностей. 48

Субъективистская интерпретация ценности 51
Отождествление ценности с действительностью ценность как нечто объективное 54
Автономистская теория ценности и культуры 56

Познание и ценность, история и культура во взглядах Генриха Риккерта . . 56
Онтологическое, этическое и аксиологическое в автономистской теории Макса Шелера 60
Некоторые выводы относительно аксиологического автономизма 63
Вопрос ценности в экзистенциализме. 65

СОСТАВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МАРКСИСТСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ 74

Глава 5. Марксистский вклад в определение понятий ценности и культуры. 74
Глава 6. Единство познания и ценности в марксистском определении культуры. . . 88

Познание и культура. 89
Ценность и культура. Аксиологическое единство культуры 99

Глава 7. Понятие творчества в свете философии культуры. 109

Творчество и креационизм. 110
Утверждение человека как принцип творчества. Светское мотивирование идей творчества. 113

Scanned with OKEN Scanner

Человек как мера ценности или ценность как мера человека 116
Практика — труд — творчество 119
Социальная практика — объективное условие культурного творчества . . 119
Талант — субъективное условие творчества 121
Материальное и идеальное в процессе творчества. 123
Активное и новаторское отношение — необходимая предпосылка культурного творческого акта. 124
Антиципативная идея как закон и цель культурного творческого процесса. . . 127
Диалектическое единство творческих субъективных способностей 132
Глава 8. Социальное обобщение и критическое усвоение — составные части культуры 140

ЧАСТЬ II. Культура и цивилизация 145

Глава 9. Мнения и дискуссии в отношении понимания идей культуры и цивилизации 147
Глава 10. Ж. Ж. Руссо и критика современной цивилизации 156
Глава 11. Соотношение культура — цивилизация в фаталистических взглядах Освальда Шпенглера. 163
Глава 12. Идея цивилизации и судьба новейшей цивилизации в философии истории Арнольда Тойнби. 167
Глава 13. Духовный кризис новейшей цивилизации или упадок общественного строя? 183
Глава 14. К вопросу культуры и цивилизации в истории философской и социальной мысли в Румынии. 193
Михай Эминеску о культуре и цивилизации. 194
Понятие национальной культуры и критерии цивилизации в взглядах А. Д. Ксенополя 197
Э. Ловинеску о смысле цивилизации и перспективные её развития в Румынии 201
Цивилизирующая функция культуры во взглядах К. Рэдулеску-Мотру 206
Культура как гуманный специфический экзистенциальный способ и соотношение между культурой и цивилизацией в философии Л. Благи 209
Глава 15. Этнографический и исторический смысл идей цивилизации 223
Этнографический смысл цивилизации. 223
Историческая идея цивилизации. 231
Глава 16. Ценность — культура и цивилизация 240
Постановка вопроса. 240
Ценность и цивилизация 241
Цивилизация как единство общества и культуры. 244
Глава 17. Историческая универсальность культуры и цивилизации 257
Универсальность культуры как исторический процесс 257
Два основных смысла понятия культурной универсальности 267
Диалектика универсального и национального в культуре. 273

ЧАСТЬ III. Культура и общественное сознание. Культурный идеал нашей эпохи 283

Глава 18. Культура как духовный механизм развития общественого сознания . . . 287
Глава 19. Общественно-воспитательная функция и этическая сущность культуры 291
Глава 20. Культура и личность 296
Глава 21. Общая культура и специализация 307
Способ постановки вопроса ; понятие общей культуры и идея разносторонности человеческого сознания. 307

Scanned with OKEN Scanner

Исторический смысл и эволюция соотношения между специализацией и разносторонним культурным обликом 310
Глава 22. Культурный идеал нашей эпохи и понятие культурного человека. 315
Глава 23. Традиция и новаторство в развитии культурного социалистического наследства. 323
Глава 24. Социалистический культурный идеал и обогащение понятия культуры 330
Социалистическое культурное строительство как необходимый закономерный процесс. 330
Новое качество субъекта культурных процессов. 332
Внутренняя диалектика социалистического сознания и принцип культурного творчества. 333
Культура и идеология 337
Культура и её учреждительная сторона 337

Scanned with OKEN Scanner

BIBLIOTECA COMUNALĂ
BOR[illegible]A
RAIONUL [illegible]NEAMȚ

14619
1969

REDACTOR: RANKO MIHAILOVICI
TEHNOREDACTOR: FLORICA WEIDLE

DAT LA CULES 03. 06. 1968. BUN DE TIPAR 16. 12. 1968. APĂRUT 1968. TIRAJ 4100+140 +40 EX. LEG. 1/1. HÎRTIE SCRIS I A DE 80 g/m². FORMAT 70×100/16. COLI EDITORIALE 33,18. COLI TIPAR 23,50. A. 8762/1968. INDICI DE CLASIFICARE ZECIMALĂ: PENTRU BIBLIOTECILE MARI 1, PENTRU BIBLIOTECILE MICI 1.

ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ, STR. BRASSAI NR. 5—7.
CLUJ — REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA,
COMANDA NR. 481/1968.

Scanned with OKEN Scanner